أثر الصراعات السياسية في نشأة الفرق وعقائدها الكلامية
ـ عصر صدر الإسلام أنموذجا ـ

د. علي عبد الله الفواز*

تاريخ وصول البحث: ٢٠١٨/٢/١١م   تاريخ قبول البحث: ٢٠١٨/٤/١م

ملخص

تناول البحث دور الخلافات السياسية بين المسلمين في عصر صدر الإسلام وأثرها في نشأة الفرق وعقائدها الكلامية، وقد لاحظ الباحث حضور الجدل الديني بقوة في الصراعات السياسية وتطور الأحداث المتعلقة بها، الأمر الذي كان له انعكاساته المباشرة وغير المباشرة في حياة المسلمين وإدارة أزماتهم من النواحي الدينية والفكرية والسياسية إلى يومنا هذا.

وقد بينت أهمية الموضوع والهدف من دراسته والمنهج الذي اتبعته في تناول الإشكالية التي يعالجها، ثم ناقشت في المطلب الأول: أنموذج الصراعات الحزبية المتمثل في مواقف الخوارج والشيعة والمرجئة، وفي المطلب الثاني: تمت مناقشة مواقف القدرية والجبرية والمعتزلة، بوصفها مثالاً لحالة التوظيف السياسي للدين في إطار الفعل ورد الفعل بين الأطراف المتصارعة، وتحدث المطلب الثالث والأخير: عن أثر الخلافات السياسية في صياغة الرؤية السياسية صياغة عقدية واتخاذها مرجعية دينية في توجيه الأحداث السياسية وإدارة الصراع.

وخلصت الدراسة إلى أنه كان للخلافات السياسية في عصر صدر الإسلام الأول دورٌ بارزٌ في نشأة الفرق في تاريخ المسلمين وتطور أفكارها وعقائدها، التي ذهبت تحتج لها بالنصوص الشرعية خدمة لأغراضها السياسية في مواجهة المناوئين لها، وما رافق ذلك من تنوع لأساليب الاستقطاب السياسي والدعوي وتعدد مناهج التأويل النصي والفكري في تسويغ أو توجيه الأحداث.

Abstract

This work examines the role of political conflicts between Muslims in the Early Islamic Era and their influence in the rise of sects and their theological doctrines. The researcher notes the presence of religious controversy in political conflicts and the development of relevant events, This has its direct and indirect reflections on the Muslims life and the management of their crises, religiously, in tellectually and politically up to the present day.

The researcher states the importance of the subject, the objectives and methods if the problem and how to handle it. Then the paper discusses the following: First, the party political conflicts, like the Kharajites, the Shiites and the Murjites, Second, discussing Fatalism, Predetermination and the Mutazilites as a case of political employment of religion in the frame of action and reaction between the conflicting parties; and Third, the impact of political conflicts in formulating political vision doctrinally and using it as a religious authority to direct political events and to manage crises.

The paper concludes that political conflicts in the Early Islamic Era had an important

* أستاذ مشارك، كلية الشريعة، جامعة مؤتة.

role in the rise of the sects and the development of their doctrines which used sharia texts to serve their political goals in facing their enemies. This came along with a variety of political attraction and text interpretation in justifying and directing events.

المقدمة.

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على سيدنا محمدٍ وعلى آله وصحبه أجمعين، ومن سار على نهجه وتبعه بإحسان إلى يوم الدين، وبعد:

فإن مسألة خلافة الرسول ﷺ تعدّ القضية الأهم في تاريخ الأمة الإسلامية التي دار حولها الصراع بعد انتقال الرسول ﷺ إلى الرفيق الأعلى، حيث مثَّل الصراع على الإمامة نقلة نوعية كبيرة في حياة المسلمين السياسية والفكرية، نشبت على أساسه نزاعات سياسية بين المسلمين، ونتج عنها نشأة كثير من المذاهب والفرق الكلامية، وتبلورت حولها الأفكار والنظريات مما أدَّى إلى تعميق الفُرقة والانقسام والتنازع والاختلاف، إذ لم يقف الصراع في هذه القضية عند حد الجدل الفكري والحجاج النظري فحسب، بل تعداهُ إلى حد تجريد السيوف لحسم خلافاتهم فيها، في الوقت الذي لم تسل فيه السيوف في مسألة كما سُلَّت في صراع المسلمين على الإمامة والسلطة(١)، لا زالت آثاره ماثلة في حياة المسلمين إلى يومنا هذا.

ومع تطور الأحداث واتساع دائرة الخلافات السياسية تحولت الأطراف المتصارعة إلى فرق دينية، أخذت تبني مواقفها السياسية انطلاقاً من تأصيلات فقهية وعقدية مستوحاة من النص أو من معطيات الواقع الاجتماعي والسياسي الجديد؛ وذلك لتبرير مواقفها السياسية تبريراً دينياً من شأنه أن يكسبها نوعاً من الشرعية أمام الرأي العام(٢)، في الوقت الذي يحاول فيه كل من هذه الأطراف دحض الآراء والمواقف التي تبديها الأطراف الأخرى المناوئة له، وصار الذين يقتتلون سياسياً يختلفون دينياً، وبدلاً من أن يتحاجوا فيما ينتج عن مواقفهم من مصالح ومفاسد تحاجوا بالكفر والإيمان والجنة والنار(٣)، وأخذوا يلصقون نزاعاتهم بالعقيدة نفسها.

وهو ما أسهم بدوره في أن تتحول الخلافات السياسية مع مرور الزمن إلى نقاشات دينية حادّة في مسائل الاعتقاد، "ولما كانت طبيعة السياسية في المجتمع الإسلامي ذات صلة وثيقة بالدين فقد لجأ كل فريق من الفرق المتنازعة إلى نصوص الدين يؤيد بها رأيه، ولا شك أن هذا كان يدعو كلَّ فريق إلى الاجتهاد في فهم النصوص الدينية أو تأويلها تأويلاً يوافق مذهبه بحيث صار كلُّ حزب سياسي فرقة دينية لها معتقداتها"(٤)، التي تدافع عنها بالحجاج والاستدلال كما تدافع عن مواقفها السياسية بالسيف، الأمر الذي كان له أثره في تطور الفرق المتنازعة سياسياً إلى فرق كلامية، صاغت مواقفها السياسية على أساسٍ دينيٍّ في كثير من المسائل الكلامية، بحيث أخذ كلُّ فريق من أطراف النزاع يُصوِّب رأيه ويحتج لموقفه واجتهاداته بجذب نصوص الدين سيَّما نصوص العقيدة منها إلى رأيه، والاستدلال بها على صحة اجتهاده، وبذا تحول النزاع السياسي إلى اختلاف ديني أخذت تتشكل معه مواقف وآراء عقائدية متباينة لدى كل طرف من أطراف النزاع.

أسئلة الدراسة وفرضياتها.

تفترض الدراسة أن هناك علاقة قوية بين الصراعات السياسية في عصر صدر الإسلام، ونشأة الفرق والمذاهب وطروحاتها العقدية ومنطلقاتها الفكرية التي اصطبغت بالدين، والتي شكلت فيما بعد مباحث وأبواب علم الكلام، وكان من أهم

نتائجها شيوع التصنيف في الملل والنحل الذي تميز برصد هذه الأفكار وتطوراتها على أسس مذهبية، قال الشهرستاني: "المعتزلة والصفاتية متقابلتان تقابل التضاد، وكذلك القدرية والجبرية، والمرجئة والوعيدية، والشيعة والخوارج، وهذا التضاد بين كل فريق وفريق كان حاصلاً في كل زمان، ولكل فرقة مقالة على حيالها، وكتب صنفوها ودولة عاونتهم وصولة طاوعتهم"(٥).

وتحاول أن تجيب هذه الدراسة على الأسئلة الآتية: هل هناك علاقة بين الخلافات السياسية والخلافات الدينية العقدية في عصر صدر الإسلام؟ وإذا كان ثمة علاقة ما نوع هذه العلاقة؟ بمعنى: هل كانت الخلافات السياسية سبباً في نشأة الفرق والعقائد الكلامية؟ أم كانت العقائد الدينية سبباً في الخلافات والصراعات السياسية بين أتباع المذاهب والفرق؟ وإذا كان ثمة إشكال، فما طبيعة هذه الجدلية والعلاقة التي تصوغ ثنائية الدين والسياسة ومنطلقاتها في الفكر الإسلامي؟

أهداف البحث وأهميته.

يهدف البحث إلى بيان أثر الخلافات السياسية في نشأة الفرق وتطور عقائدها الكلامية، وما يهمنا في هذه الدراسة هو التعريج على ما أفرزته تلك الأحداث السياسية من قوى متنازعة على الساحة الإسلامية، تجذَّرت أصولها وتحولت مع تطور ظروف الحياة السياسية والاجتماعية إلى فرق ومدارس كلامية؛ إذ ليس هدف البحث التأريخ لهذه الفرق أو عرض وشرح آرائها ومعتقداتها، فتلك دراسات لها مؤلفاتها الخاصة في تاريخ الفرق والمذاهب، ولكن الهدف هو إبراز أثر الصراعات السياسية بين هذه الفرق في صياغة عقائدها الكلامية ومنطلقاتها الفكرية، والتي كان لها دورها في توجيه البحث الكلامي نفسه وبتأثير من تلك الصراعات السياسية ذاتها.

وهذا بالضرورة يوجهنا للبحث في إشكالية التداخل بين الدين والسياسية في قضايا الفكر الإسلامي؛ لتوضيح أثر الخلاف السياسي في الخلافات العقائدية، ولا شك أن العلاقة بين الشأن السياسي والشأن الديني من العلاقات الحساسة في دراسة الوقائع والأفكار، ولا يشكل تاريخ الفكر الإسلامي وتاريخ الصراع السياسي في الإسلام أي استثناء في هذا الباب.

ولا نجانب الصواب إذا قلنا: إن إشكالية التداخل بين الدين والسياسية في مسيرة البحث الكلامي في الفكر الإسلامي تُعد من الموضوعات الشائكة والصعبة؛ لأنها تشكل عقبة نظرية في دراسة المسائل الاعتقادية والتوظيف السياسي لها وتحديد نشأتها ومواقف الفرق الكلامية منها، عقبة تُضاف إلى صعوباته المتعدِّدة، وهنا تتضاعف الإشكاليات وتختلط الآراء والطروحات، فتزداد الغشاوة سماكة أمام أعين الدارسين، فلا تعود ترى الأمور على حقيقتها، وربما يستدعي ذلك جدران من التعصب والعداء الممزوج بكثير من الأحكام المسبَّقة على مر التاريخ، والتي من شأنها أن تعمق النزاع وتذكي نار الصراعات الطائفية بين فرق المسلمين ومذاهبهم، وتزداد هذه المسألة صعوبة أكثر عندما نعرف أن إشكالية العلاقة بين السياسية والدين ما تزال إشكالية حيَّة وحاضرة في فضاء السجال الفكري في عالمنا الإسلامي المعاصر.

الدراسات السابقة.

هناك دراسة للدكتور عبد السلام طويل بعنوان: "السياسة والدين مسارات مختلفة وسياقات متباينة"، صادرة عن وحدة الدراسات المستقبلية بمكتبة الإسكندرية عام (٢٠١٦م)، ومنشورة في العدد (٣٠)، من سلسلة "**مراصد**"، تحدثت عن إشكالية العلاقة بين الدين والسياسة في الفكر العربي المعاصر، وتناولت في مفرداتها العلاقة بين الإسلام والعلمانية، ونقد العلمانية من منظور ديني، ومناقشة أطروحة الفصل المطلق بين الدين والسياسة، والعلاقة بين العلمانية والديمقراطية،

وانتهت إلى أن العلاقة بين الدين والسياسة في المجتمعات الإسلامية هي علاقة تاريخية محكومة بموازين القوى الفعلية على أرض الواقع وليست علاقة عقائدية أو منطقية مجردة عن محدداتها الموضوعية، وكما هو واضح من مفرداتها بأن هذه الدراسة لا تتقاطع مع دراستي هذه ولا تعد تكراراً لها.

ولا يعجز الدارس أن يجد كثيراً من الدراسات التي تناولت إشكالية العلاقة بين الدين والسياسة في الحياة الإسلامية على وجه التعميم من منظور حقوقي أو سياسي أو فقهي، غير أني لم أقف في حدود اطلاعي على دراسة متخصصة في بحث أثر الخلافات السياسية في صدر الإسلام فيما يتعلق بنشأة الفرق وتطور عقائدها الكلامية، لذلك جاءت هذه الدراسة لتحقق هذا الغرض العلمي في موضوعها.

منهج البحث.

لا يخفى أن لهذا النوع من الدراسات طابعه الخاص؛ إذ يجمع بين التاريخي والديني والسياسي، لذلك فهي تمتاز في منهجها ببعديها الوصفي والتاريخي الذي يقتضي تحليل الأحداث التاريخية والمنطلقات الفكرية التي توجهها، ومن ثَمَّ مقارنتها لاستنباط النتائج منها، ولما كان محور هذه الدراسة ملاحظة أثر الخلافات السياسية في نشأة الفرق والمذاهب وتطور عقائدها الكلامية، لذلك جمعت بين نوعين من المصادر التي تتعلق بموضوعها: كتب التاريخ والسير، وكتب العقائد والفرق.

خطة البحث.

اقتضت طبيعة البحث تقسيمه إلى: مقدمة، وثلاثة مطالب، وخاتمة.

المقدمة: وبينت فيها أهمية البحث ومقصوده ومنهجه والإشكالية التي يعالجها.

المطلب الأول: البعد الديني في الصراع السياسي بين الخوارج والشيعة والمرجئة.

المطلب الثاني: التوظيف السياسي للدين: الفعل ورد الفعل بين القدرية والجبرية والمعتزلة.

المطلب الثالث: صياغة الرؤية السياسية صياغة مذهبية بين السنة والشيعة الإمامية.

خاتمة البحث: ولخصت فيها أهم النتائج.

المطلب الأول: البعد الديني في الصراع السياسي بين الخوارج والشيعة والمرجئة.

أولاً: الخوارج.

أول ما يستوقف الدارس من هذه الفرق هي فرقة الخوارج(٦)، وهم الذين خرجوا على أمير المؤمنين علي بن أبي طالب ﵁، فيمن كانوا معه في قتال جيش الشام في حرب صفين، وذلك بعد قبوله بالتحكيم معتبرين أن التحكيم خطيئة تؤدي إلى الكفر، وطلبوا من الإمام علي أن يتوب منها ويرجع عنها، فلما رفض الإقرار على نفسه بالكفر فارقوه(٧)، فسموا بالخوارج لخروجهم على الإمام الحق الذي اتفقت الجماعة عليه(٨)، واجتمعوا بعد خروجهم من جيش الإمام علي سنة (٣٧هـ) في النهروان(٩)، وجعلوا عبد الله بن وهب الراسبي الأزدي أميراً عليهم، ولما اشتد أمرهم وَقَوِيَت شوكتهم بعث إليهم الإمام علي ﵁ من يناقشهم لِيَردَّهم، بل خرج إليهم بنفسه لإقناعهم بالعدول عن خروجهم، فعاد قوم وأبى آخرون(١٠)، حتى استحلوا بخروجهم دماء المسلمين مما اضطر الإمام علي ﵁ إلى مقاتلتهم في النهروان سنة (٣٨هـ) ولم ينجُ منهم إلا

نفر قليل[١١]، ولم تضع معركة "النهروان" حداً لنهاية الخوارج، بل أذكت في مَنْ بَقِي منهم روح القتال والخروج، وكانت ذكرى تلك الواقعة دافعاً لهم إلى مزيد من العنف، الأمر الذي أدَّى بهم إلى اغتيال الإمام علي ﷺ سنة (٤٠هـ)، واستمر الخوارج بعد ذلك بوصفهم قوةً مناهضة للأمويين، خاضوا كثيراً من المعارك ضد جيوشهم، ورافق ذلك انقسامهم على أنفسهم إلى فرق عديدة[١٢].

وهكذا برزت الخوارج بوصفها فرقةً سياسية مستقلة في خضمّ الصراع السياسي بين الخليفة الرابع، ووالي الشام، لم يلبثوا أن أعلنوا تكفير علي ومعاوية والحكمين ومن رضي بالتحكيم أو صوَّب فعل الحكمين أو أحدهما، وتميَّز موقفهم من الإمامة برفضهم تحديد الخلافة بأسرة معينة أو قبيلة ما، بل رأوها تصلح في كل مَنْ قام بالناس لإرساء الحكم بالكتاب والسنة مهما كانت قبيلته أو نسبه أو حسبه، وفي المقابل رفضوا فكرة النص على عليٍّ وبنيه، ورأوا أنها لا تكون إلا باختيار المسلمين ومشورتهم إذا أجازوا لأنفسهم تنصيب الإمام، مع بقاء حكومته رهناً برعاية الصالح العام، وبهذا أصبح لهذه الطائفة رأي معين في تكييف الحوادث التي وقعت داخل الجماعة الإسلامية، وربما يكون رأيها في الإمامة مرتبطاً برأيها في تكييف هذه الحوادث كمتفرعٍ عنه أو أساسٍ له.

وعليه، فإن نشأة الخوارج كفرقة كلامية في المجتمع الإسلامي لن يكون مفهوماً أو مستساغاً ما لم نربط تلك النشأة بموقفها السياسي من قضية التحكيم بين الإمام علي ومعاوية –رضي الله عنهما–، في معركة صفين[١٣]، وبناءً على هذا الموقف السياسي عمدت إلى بناء نظريات في الاعتقاد أساسها الحكم على مجريات الواقع السياسي؛ إذ رفض الخوارج نظرية التفويض الإلهي وبدأوا يكفرون المسلمين ولو كانوا من صحابة رسول الله ﷺ، لا لشيءٍ إلا لأنهم لم يلتحقوا بصفوفهم ولم يؤيدوا مواقفهم السياسية، ومن ثم أصبح التكفير يستخدم من قبيل الجماعات المناوئة للسلطة لتبرير الخروج عليها، يقول أحمد أمين: "الخوارج في أول أمرهم كانت صبغتهم سياسية محضة، ثم هم بعد ذلك قد مزجوا تعاليمهم بأبحاث لاهوتية"[١٤]، ولقد تصاعد عنصر البحث العقدي لديهم منذ ذلك الحين، وغلوا في أفكارهم حتى عدُّوا مرتكب الكبيرة كافراً، وأهم ما قرَّروه في هذا الجانب أن العمل بأوامر الدين من صلاة وصيام وصدق وعدل ...، جزء من الإيمان، وليس الإيمان مجرد الاعتقاد وحده؛ فمن اعتقد: أن لا إله إلا الله، وأن محمداً رسول الله، ثم لم يعمل بفروض الدين وارتكب الكبائر فهو عندهم كافر[١٥].

ثانياً: الشيعة:

أما التيار الثاني الذي أفرزته الأحداث السياسية فهو تيار الشيعة، ونعني بهم أنصار الإمام علي ﷺ السياسيين وأتباعه الذين ناصروه ووقفوا معه[١٦]، وقد غلب اسم الشيعة في الاصطلاح على كل من يتولى علياً وأهل بيته ﷺ أجمعين، حتى صار اسماً خاصاً لهم، قال الشهرستاني في تعريفهم: "هم الذين شايعوا علياً ﵇، على الخصوص، وقالوا بإمامته نصاً ووصية، إما جلياً أو خفياً، واعتقدوا أن الإمامة لا تخرج من أولاده، وإن خرجت فبظلم يكون من غيره أو بتقيةٍ من عنده، وقالوا: ليست الإمامة قضية مصلحية تناط باختيار العامة وينتصب الإمام بنصبهم، بل هي قضية أصولية، وهي ركن الدين لا يجوز للرسول –عليه الصلاة والسلام– إغفاله وإهماله، ولا تفويضه إلى العامة وإرساله، ويجمعهم القول بوجوب التعيين والتنصيص، وثبوت عصمة الأنبياء والأئمة وجوباً عن الكبائر والصغائر ..."[١٧].

ومن أبرز فرقهم: الزيدية والإمامية الاثني عشرية، والإسماعيلية، أما **الشيعة الزيدية:** فهم أتباع الإمام زيد بن علي ابن الحسين السبط ﷺ أجمعين، وكان قد بويع له بالكوفة وخرج على والي العراق يوسف بن عمر الثقفي عامل هشام ابن

عبد الملك على العراقيين[١٨]، وساقت الزيدية الإمامة في كل فاطمي عالم عدل شجاع خرج بالسيف، ولذلك آثرت زيداً (ت١٢١هـ) على أخيه الأكبر محمد الباقر بن علي بن الحسين زين العابدين (ت ١١٤هـ)؛ لأن زيداً خرج بالسيف خلافاً لأخيه، ثم ساقت الإمامة بعد زيد إلى ابنه يحيى، ثم إلى سلسلة من الأئمة الخارجين بالسيف؛ إذ الخروج عندهم يُعدُّ مبدأً أساسياً في وصف الشخص إماماً، سواء أكان الخارج حَسَنياً أم حُسَينياً، وعليه فقد تبنت الزيدية مبدأ الإمامة السياسية أو أسلوب المعارضة باستخدام السيف، ومن حيث الأصول والمسائل الكلامية، فالزيدية معتزلة؛ نظراً لأن زيداً تتلمذ على زعيم المعتزلة واصل بن عطاء الغزال[١٩]، ولم يروا النص الجلي على الإمام، وقالوا بإمامة المفضول مع وجود الأفضل تصويباً لإمامة الشيخين أبي بكر وعمر، –رضي الله عنهما–.

وأما **الشيعة الإمامية الاثنا عشرية:** فقد عُرِفوا بذلك؛ لأنهم يسوقون الإمامة في اثني عشر إماماً بعد رسول الله ﷺ، في علي والحسن ثم في ذرية الحسين فقط ، بدءاً بعلي بن الحسين زين العابدين (ت ٩٥هـ)، ومروراً بالإمام موسى الكاظم الإمام السابع عندهم (ت ١٨٣هـ)، خلافاً للإسماعيلية، ثم في ذريته حتى الإمام محمد بن الحسن العسكري، الإمام الغائب الذي ينتظرونه، وقد تبنى الشيعة الإمامية مبدأ التقية في المعارضة السياسية التي تعتمد على الإمامة الروحية أسلوباً للمعارضة، وأن الإمامة استمرار للنبوة، ولا تكون إلا بالنص والتعيين الإلهي، وليست بالاختيار أو الانتخاب، ولا يكون الإمام إلا معصوماً[٢٠].

وأما **الشيعة الإسماعيلية:** فتتفق في سَوْق الإمامة مع الشيعة الإمامية الاثني عشرية إلى الإمام السادس جعفر الصادق (ت ١٤٨هـ)، ثم تفترق عنها في الإمام السابع؛ حيث ساق الإسماعيلية الإمامة من جعفر الصادق إلى ابنه الأكبر إسماعيل، مع ما أشيع من أنه مات في حياة أبيه سنة (١٤٣هـ)؛ إذ لم يجوزوا انتقال الإمامة من الأخ إلى أخيه بعد الحسين بن علي، الذي انتقلت إليه الإمامة من أخيه الحسن ، ثم ساقوا الإمامة إلى ابنه الأكبر محمد بن إسماعيل (ت ١٩٣هـ)، أول الأئمة المستورين عندهم، وقد اتخذت الإسماعيلية الإمامة السرية طريقاً للدعوة، فكانت حركة باطنية، قامت على أساس أن لكل ظاهر من الدين باطن هو المراد، ولذلك اتسمت بكثرة الاتجاهات الدينية التي انشقت عنها وخلطت الدين بالفلسفة في نهجها معتمدةً طريق التأويل الباطني للنصوص الدينية[٢١]، وأنت ترى من هذا كله أثر النزاعات السياسية في سوق الإمامة داخل فرق الشيعة نفسها، الذي انعكس بدوره على أفكارها وطروحاتها العقدية ومناهج استدلالها.

ولا شك أن التشيع بهذا المعنى قد تأخر ظهوره إلى مرحلة لاحقة من تاريخ الصراع السياسي في الحياة الإسلامية، ومهما يقال عن بداية ظهور الشيعة كفرقة كلامية بالمعنى الاصطلاحي[٢٢]، إلا أن التشيع كان في بدايته يمثل اتجاهاً سياسياً صرفاً التف حول حق علي في الإمامة، ثم صار يمثل الاتجاه السياسي العام لمعارضة أهل العراق لسلطة الشام، ثم تطور وتحدد نطاقه كمذهب ديني وفرقة كلامية مع ظهور القول بنظرية "النص والتعيين"، التي أعطت له من الخصائص ما جعلته يتميز عن غيره من الاتجاهات والمذاهب الأُخرى، ومع ذلك يبقى العامل السياسي هو العامل المتحكم في صياغة الآراء الكلامية في الفكر الشيعي، وربما مثلت حادثة مقتل الحسين بن علي –رضي الله عنهما–، في كربلاء سنة (٦١هـ) نقطة التحول الحاسمة وذروة المأساة في تشكيل عقائد الشيعة الإمامية فيما بعد؛ كالقول بالغيبة والرجعة والتقية والعصمة والمهدوية، ...، وقد مثلت نظرية الإمامة الحد الفاصل بين الشيعة وأهل السنة؛ حيث عدّ الشيعة الإمامة قضية أصولية أساسية، وركنا من أركان الإيمان عندهم[٢٣]، ولعل تأكيد الشيعة على مبدأ النص والوصية في تعيين الأئمة بعد رسول الله ﷺ، بدلاً من الاختيار الذي قال به من سواهم، هو من باب التأكيد على رفضهم لشرعية الأئمة الذين أجمع أهل السنة

على إمامتهم قبل الإمام علي ﷺ، هذا من جهة، ومن جهة أخرى قولهم بوجوب إثبات العصمة للأئمة هو لإضفاء شرعية مطلقة على ما يحتجون به من أقوال الأئمة والتي صارت تشكل في موروث الشيعة الفكري والديني حجر الأساس في الاستدلال الكلامي والفقهي.

كذلك التتبع التاريخي للتطور السياسي والفكري للعقائد الشيعية يُظْهِر لنا بوضوح أن الحركة الشيعية في أصولها حركة سياسية محضة مثلت جانب المعارضة للدولتين الأموية والعباسية، انطلاقاً من رؤيتها في أحقية الإمام علي ﷺ وبنيه في الخلافة، ولم تكن المعارضة الشيعية في بدايتها قائمة على عقيدة متميزة بل على موقف سياسي مغاير، وهذا ما يفسر لنا أن المعارضة الشيعية في أوائل عهدها وقبل تطورها إلى مذهب عقدي كلامي كانت تضم في صفوفها رجالاً محسوبين على الاتجاه الفقهي السنِّي كالإمام أبي حنيفة النعمان –رحمه الله–، قال الشهرستاني: "كان الإمام أبو حنيفة –رحمه الله– على بيعة الإمام محمد بن عبد الله بن الحسن بن الحسين، ومن جملة شيعته...، وقيل: إنه إنما بايع محمد بن عبد الله الإمام، في أيام المنصور، لما قتل محمد بالمدينة بقي الإمام أبو حنيفة على تلك البيعة يعتقد موالاة آل البيت"[٢٤]، ولكن لما اشتد قتال الأمويين والعباسيين لهم وملاحقتهم بالسيف والتنكيل لجأوا إلى العمل في الخفاء وإحكام السرية في دعوتهم التي استلزمت الخداع والالتجاء إلى الرموز والتأويل، وانتشار الأساطير والخرافات الدينية في فكرهم، فكان التشيع ملاذاً خصباً لتيارات الغلو والتطرف والأفكار الدخيلة من ديانات الفرس واليهود والنصارى، وصار قناعاً يتستر به كل من أراد الكيد للإسلام والمسلمين، حتى كثر انقسامهم على أنفسهم، انقساماً أدَّى إلى الاختلاف فيما بينهم اختلافاً كبيراً في تسلسل الأئمة وتعيين أشخاصهم إلى يومنا هذا.

ثالثاً: المرجئة.

لفظ المرجئة من الإرجاء؛ بمعنى: التأخير، والأصل منه أرجأ؛ بمعنى أمهل وأخَّر، وفي الاصطلاح له إطلاقان: الإرجاء بالمعنى السياسي، والإرجاء بالمعنى العقدي.

أما الإرجاء بالمعنى السياسي: فيقصد به أولئك الذين وقفوا موقفاً محايداً من أطراف الصراع في الفتنة التي وقعت بين الصحابة والأحداث التي شجرت بينهم بعد مقتل الخليفة عثمان بن عفان ﷺ، إذ لم يكونوا طرفاً فيها، ولم يصدروا حكماً أو رأياً صريحاً في أصحابها، وقالوا: لا نتبرأ منهم ولا نلعنهم وإنما نرجئ أمرهم حتى يحكم الله فيهم، حيث مثلت هذه النزعة الحيادية من عدم المشاركة في الفتن التي وقعت بين المسلمين الأساس الذي بنى عليه هؤلاء موقفهم، وهو رأي سياسي لا يمثل فرقة كلامية، قال أحمد أمين: "فترى من هذا أنه أي تيار المرجئة، حزب سياسي لا يريد أن يغمس يده في الفتن، ولا يريق دماء حزب، بل ولا يحكم بتخطئة فريق وتصويب آخر، وأن السبب المباشر في تكونه هو اختلاف الأحزاب في الرأي، والسبب البعيد هو الخلافة، فلولا الخلافة ما كانت خوارج ولا شيعة، وإذن لا يكون مرجئة"[٢٥]؛ ذلك أنهم في بداية نشأتهم كانوا يرجئون أمر هؤلاء المختلفين الذين سفكوا الدماء إلى يوم القيامة، فلا يقضون بحكم على هؤلاء ولا على هؤلاء، وبهذا المعنى وُصِف بعض الصحابة ﷺ الذين اعتزلوا الفتنة بين المسلمين ولم يشاركوا فيها بالإرجاء، ومنهم: محمد ابن مسلمة الأنصاري (ت ٤٦هـ)، وعمران بن الحصين (ت ٥٢هـ)، وسعد بن أبي وقاص (ت ٥٥هـ)، وأسامة بن زيد (ت ٥٧هـ)، وعبد الله بن عمر (ت ٧٣هـ)، ﷺ أجمعين، وغيرهم ممن لم يكونوا مع علي ﷺ في حربه ولا مع خصومه، وقالوا لا ندخل في غمار الفتنة[٢٦].

وأما الإرجاء بالمعنى العقدي: فقد ظهر فيما بعد مع تطور الصراع من الخلاف السياسي إلى موقف ديني في الحكم

على المتصارعين بالكفر والإيمان؛ بحيث صار كل فريق يدَّعي أنه وحده على الحق، ومن عداه في ضلال مبين، ولما تنابزوا بالكفر ظهر المرجئة كفرقة كلامية لها آراؤها تسالم الجميع ولا تكفر أحداً من أطراف الصراع، ثم ما لبث أن دعاهم ذلك إلى البحث في الأسماء والأحكام، وتحديد مفاهيم الإيمان والكفر، وعلاقة العمل بهما، ومن المؤمن؟ ومن الكافر؟ فتميَّز المرجئة عن غيرهم بقولهم: الإيمان بلا عمل؛ وهو المعرفة بالله وبرسله، فمن عرف أن لا إله إلاّ الله وأن محمداً رسول الله، فهو مؤمن.

والمتأمل في قولهم هذا يجده رداً منهم على الخوارج الذين يقولون إن الإيمان معرفة بالله ورسلهُ والإتيان بالفرائض، والكف عن الكبائر، وهو أيضاً رَدٌ على الشيعة الذين يعتقدون أن الإيمان بالإمام والطاعة له جزء من الإيمان، وبهذا بات الإرجاء مذهباً كلامياً يبحث في مسائل الاعتقاد بعد أن كان مذهباً سياسياً[٢٧]، قال الإمام الطبري فيما نقله: "سئل ابن عيينة عن الإرجاء، فقال: الإرجاء على وجهين: قوم أرجوا أمر علي وعثمان فقد مضى أولئك، فأما المرجئة اليوم فهم قوم يقولون الإيمان قول بلا عمل فلا تجالسوهم ولا تؤاكلوهم ولا تشاربوهم ولا تصلوا معهم ولا تصلوا عليهم"[٢٨]، وقال الشهرستاني: "الإرجاء على معنيين: أحدهما: التأخير ...، والثاني: إعطاء الرجاء، أما إطلاق اسم المرجئة على الجماعة بالمعنى الأول فصحيح؛ لأنهم كانوا يؤخرون العمل عن النية والعقد، وأما بالمعنى الثاني فظاهر؛ لأنهم كانوا يقولون لا يضر مع الإيمان معصية كما لا ينفع مع الكفر طاعة، وقيل: الإرجاء تأخير صاحب الكبيرة إلى القيامة فلا يُقضى عليه بحكم ما في الدنيا من كونه من أهل الجنة أو من أهل النار، فعلى هذا المرجئة والوعيدية فرقتان متقابلتان، وقيل: الإرجاء تأخير عليٍّ عليه السلام، عن الدرجة الأُولى إلى الرابعة، فعلى هذا المرجئة والشيعة فرقتان متقابلتان"[٢٩].

ولعل الرأي الذي شاع أكثر من غيره هو أنهم سُموا مرجئة؛ لأنهم أرجأوا الحكم على صاحب الكبيرة إلى يوم القيامة، ويبدو أن الدافع إلى ذلك كان سياسياً؛ لأن ظروف نشأة الفرقة نفسها كانت سياسية قبل أن تتبنى مذاهبها الاعتقادية، بل جاءت آراؤها الاعتقادية لتكييف الظروف السياسية التي عايشها المسلمون إبَّان وبعد أحداث الفتنة.

وهكذا، يتبين بأنه مهما يكن من أمر فقد لعبت الأحداث السياسية في البيئة الإسلامية دوراً مهماً في نشأة الفرق وبحث القضايا الكلامية والآراء الاعتقادية، وفي وسعنا بعد ذلك أن نقرر أن الاختلاف في العقائد النظرية في علم الكلام جاء نتيجة للخلافات السياسية في قضية الإمامة، وهو بالفعل موقف كلامي ولكنه ذو أبعاد سياسية تطورت فيما بعد إلى مواقف عقائدية.

المطلب الثاني: التوظيف السياسي للدين الفعل ورد الفعل بين القدرية والجبرية والمعتزلة.

أعني هنا استغلال الدين استغلالاً سياسياً لتسويغ الأحداث السياسية تسويغاً دينياً أمام الرأي العام، أو توظيف الدين في غير أهدافه ومقاصده الروحية والتربوية لخدمة الأغراض السياسية لهذا الفريق أو ذاك، أو تأجيج نار الصراعات المذهبية والطائفية، ولعل الخطر الكامن من التوظيف السياسي للدين بهذا المعنى هو إقصاء الدين عن ممارسة دوره الحقيقي والطبيعي في الحياة من جهة، أو تحميله تبعات ونتائج الأخطاء البشرية أو تعسف السلطة الحاكمة في التصرف والاجتهاد السياسي من جهة أخرى، مما يدفع إلى التطرف في التدين أو العنف تحت باب الفعل ورد الفعل المضاد.

وأول ما يستوقفنا في هذا الأنموذج الفرق الكلامية التي نشأت وتطورت؛ بسبب الظروف والصراعات السياسية التي خلَّفتها الفتنة بين المسلمين، ومنها **القدرية والجبرية** اللتان بحثتا في مدى حرية الإرادة ومسؤولية العبد عن أعماله أو ما عُرف بمسألة

"الجبر والاختيار"؛ ذلك أنه حدث تغيير في البنية الفكرية والسياسية للمجتمع الإسلامي مع تولي الأمويين الحكم، وبتأثير من هذه الصراعات الدامية التي حدثت بين المسلمين اهتمت السلطة السياسية بتجذير هذا التغيير في محاولة منها لمواجهة الواقع السياسي والاجتماعي والفكري الطارئ على بنية المجتمع الإسلامي الجديد، ويرى ابن قتيبة: أن التعلل بالقدر والقول بالجبر الإلهي السالب لإرادة الإنسان شاع كعقيدة سياسية في عصر الأمويين الذين شجعوا القول به وحاولوا تكريسه لإيجاد مستند شرعي يبرر طريقة وصولهم للخلافة، وما أحدثوه فيها من تحويل لنظامها من الشورى إلى الملك العضوض، فبينما استقر الأمر لمعاوية بن أبي سفيان ﷺ (ت ٦٠هـ) بعد الاتفاق الذي حصل بينه وبين الحسن بن علي ﷺ، أراد معاوية ﷺ أن يثبت في أذهان الناس أن إمرته كانت بقضاء الله وقدرة فأشاع ذلك بين الناس، وكان يعلن أن الله يعطي الملك لمن يشاء[٣٠]، وهو ما أكد عليه ابن المرتضى، بقوله: "إن مذهب الجبر قد حدث في دولة معاوية وملوك بني مروان"[٣١]، وقال القاضي عبد الجبار: "ذكر شيخنا أبو علي الجبائي (ت ٣٠٣هـ): أن أول من قال بالجبر وأظهره معاوية وأنه أظهر أن ما يأتيه بقضاء الله وَمِنْ خلقه، ليجعله عذراً فيما يأتيه ويوهم أنه مصيب فيه، وأن الله جعله إماماً ولاه الأمر، ثم فشا ذلك في ملوك بني أمية من بعده"[٣٢]، ولما أراد معاوية ﷺ أخذ البيعة في حياته لابنه يزيد واعترض عليه الناس، كان يقول لمعارضيه في هذه البيعة يقنعهم: "أن أمر يزيد قد كان قضاءً من القضاء، وليس للعباد الخيرة من أمرهم"[٣٣]، وقد تمثل هذا التوجه زياد بن أبيه والي معاوية على أهل العراق، في خطبة له يقول فيها: "أيها الناس: إنا قد أصبحنا لكم ساسة، وعنكم ذادة، نسوسكم بسلطان الله الذي أعطانا، ونذود عنكم بفيء الله الذي خوّلنا"[٣٤]، ويروي ابن قتيبة: "أن عبد الملك بن مروان بعد أن قتل عمرو بن سعيد (ت ٦٩ أو ٧٠هـ) أحد معارضيه، أخرج إلى أنصاره قبيصة بن ذؤيب الخزاعي (ت ٨٦هـ)[٣٥]، وكان من الفقهاء الموالين للخليفة، فقال لهم: "إن أمير المؤمنين قد قتل صاحبكم بما كان من القضاء السابق والأمر النافذ"[٣٦].

وربما كان دافع الأمويين إلى هذا التوظيف السياسي لفكرة الجبر؛ ليسوغوا به أعمالهم السياسية، ويكون ركيزةً لسلطانهم، بهدف حمل الناس على طاعتهم في مواجهة خصومهم السياسيين؛ ذلك أن تولي معاوية وبنيه من بعده مقاليد الأمور لم يكن ليرضي جميع المسلمين، إضافة إلى معارضة الخوارج والشيعة الشديدة لدولتهم، فكان لا بد من أن يدعموا سلطانهم بالفكرة إلى جانب القوة؛ فوصولهم إلى الحكم وسلطانهم على الناس وما يمارسوه ويقومون به من أعمال إنما هو بقدر قدَّره الله، ولا حيلة للناس في دفعه أو الاعتراض عليه، وهذا في الواقع نزاع سياسي تم تبريره دينياً، لئلا يفكر أحد في معارضة سياسة الأمويين فيما يقولون أو يفعلون، فالخلافة تولوها بمشيئة الله وإرادته، ولا مجال لتغييرها أو الاعتراض عليها، والنتيجة المنطقية لهذا أن توجه الأمويون إلى طلب الطاعة من الرعية ولزوم الجماعة وتجنب إثارة الشغب والتشويش عليهم، والرضا بقدر الله وعدم عصيانه، وهو ما فتح باباً واسعاً لصراع فكري ديني في المجتمع الإسلامي حول حرية الإنسان، والجبر والاختيار في أفعاله، بين أصحاب السلطة ومعارضيهم من العلماء والعامة، وهو في حقيقته صراع سياسي أداته الدين والعقيدة، تزامن ظهوره مع نشأة القدرية والجبرية في النصف الثاني من القرن الأول الهجري، وهما من الفرق الكلامية اللتين وقفتا على طرفي نقيض في بحثهما لمسألة الجبر والاختيار في الفعل الإنساني بحثاً كلامياً.

أولاً: القدرية:

أما فريق **القدرية**: فقد أعلن أتباعه القول بحرية الإنسان في اختيار أفعاله، كرد فعل مباشر لتفشي القول بالجبر على الصعيد السياسي، ورأوا أن هذه الفكرة الخطيرة تُجَرِّئ الناس على التمادي في اقتراف المنكرات وارتكاب المحرمات أو

التقاعس في فعل الطاعات بدعوى أنهم مجبورون لا خيار لهم فيما يفعلون أو يتركون[٣٧]، فتصدوا لها بكل قوة مؤكدين على حرية الإنسان في أفعاله وامتلاكه الكامل لإرادته وقدرته على اختيار طريقه وهو في كل ما يقوم به ويصدر عنه يتحمل مسؤولية أعماله وتبعة تصرفاته، وجاء موقفهم هذا من باب التأكيد على رفض الانحرافات المخالفة للشرع التي بدأت تظهر بين الناس في العصر الأموي، مما جعلهم يبدأون حركتهم الإصلاحية بمحاولة هدم التبرير العقيدي الذي بُني عليه القول بالجبر المطلق سواء من السياسيين والولاة، أو من أصحاب الأهواء والانحرافات، ثم كثر الخوض في القدر، وكان أكثر الخوض فيه بالبصرة والشام، ليتطور فيما بعد إلى نزاع بين المتكلمين في الإرادة وخلق الأعمال، وقد عُرف أصحاب مذهب الإرادة الحرة أو القائلين بالاختيار باسم "القدرية الأوائل"، أي أنهم نُسبوا إلى القدر الذي أنكروه، وكان من أبرزهم معبد بن خالد الجهني، وغيلان الدمشقي[٣٨]، وهما المتكلمان اللذان وقفا في وجه الأمويين طويلاً، مع رفضهما لفكرة الجبر، متهمين إيَّاهم باستخدام الفكر الجبري تعلة دينية يسوغون بها سلوكاتهم ومواقفهم تجاه مخالفيهم ومعارضيهم، فكان ذلك سبباً في سجنهما وتعذيبهما، وأخيراً قتلهما.

عاش معبد الجهني في المدينة، ثم انتقل منها إلى البصرة، ويجمع كتاب الفرق والمقالات على أنه أول من قال بنفي القدر[٣٩]، قال مقالته بقصد مناهضة القائلين بفكرة الجبر السياسي، ولما سمع من يتعلل في المعصية بالقدر قام يرد عليهم بنفي كون القدر سالباً للاختيار في أفعال العباد، وهو يريد الدفاع عن شرعية التكاليف، فضاقت عبارته، وقال مقولته المشهورة: "لا قدر والأمر أنف"[٤٠]، وكان يظن أنه بإنكاره للقدر يحرر الإرادة الإنسانية والفاعلية البشرية من فكرة الجبر التي انتشرت في العصر الأُموي، قال ابن كثير: "وكان ممن خرج مع ابن الأشعث[٤١]، فعاقبه الحجاج عقوبة عظيمة بأنواع العذاب ثم قتله، وقال سعيد بن عفير[٤٢]: بل صلبه عبد الملك بن مروان في سنة ثمانين بدمشق ثم قتله"[٤٣]، والأقرب في سبب مقتله هو خروجه على الحجاج وإمعانه في مقاتلته، وليس قوله بالقدر[٤٤]، لذا أرى أن قتله بالإضافة إلى بدعته كان لأسباب سياسية؛ إذ كان ينكر على بعض أمراء بني أمية مظالمهم بالقول والفعل، ويؤيده ما روي "من أنه دخل على الحسن البصري هو وعطاء بن يسار، فقالا له: يا أبا سعيد، هؤلاء الملوك يعني ملوك بني أمية، يسفكون دماء المسلمين ويأخذون أموالهم، ويقولون: إنما تجري أعمالنا على قدر الله"[٤٥].

ومع ما يلاحظ من أن المباحث القدرية الأولى إنما نشأت عن ظروف الحياة السياسية التي استجدَّت على المجتمع الإسلامي بعد أحداث الفتنة وتطور النظر العقلي في فهم النصوص الدينية المتعلقة بفعل الله وفعل العبد، إلاَّ أن مؤرخي الفرق والمقالات يذكرون أن معبداً أخذ قوله بالقدر عن رجل من أهل العراق من الأساورة، كان نصرانياً فأسلم ثم تنصر، ولكنهم يختلفون في تحديد اسمه، فيذكر المقريزي أنه يقال له: أبو يونس سنسويه، ويعرف بالأسواري[٤٦]، ويذكر ابن نباتة المصري أن اسمه: سوزان[٤٧]، ويذكر لنا ابن كثير عن الأوزاعي أن اسمه: سوسن[٤٨]، وقال شيخ الإسلام ابن تيمية –رحمه الله–: "أول من ابتدعه بالعراق رجل من أهل البصرة يقال له سيسويه من أبناء المجوس، وتلقاه عنه معبد"[٤٩]، ولم نعثر على ترجمة له في كتب التراجم، مع الاضطراب الواقع في اسمه عند المؤرخين، وكتَّاب المقالات، ولعل هذا هو السبب الذي دفع الدكتور بدوي إلى القول: إن الرواية من أساسها من اختراع خصوم القدرية[٥٠].

ولا شك أن محاولة ربط نشأة القدرية بمصادر نصرانية محاولة تثير كثيراً من التساؤلات وتحتاج إلى مزيد من التحقيق؛ لأننا لا نجد في الآثار التي تركها زعماء القدرية الأوائل معبد وغيلان، نوعاً من المناقشات والمجادلات التي تقوم على أسس منطقية، كما نجده في مؤلفات وآثار علماء اللاهوت النصارى الذين تسلحوا بالمنطق والفلسفة اليونانية

في كتاباتهم ومناظراتهم الدينية، كما أننا لا نجد هنا في مجال البحث في حرية الإرادة الإنسانية شواهد تسند القول بأن المسلمين كانوا في أول أمرهم متأثرين بعلم الكلام المسيحي أو الفلسفة اليونانية، وإنما يندرج البحث فيه في إطار الفعل ورد الفعل؛ بسبب من الأحداث والصراعات السياسية التي أدت إلى صراعات فكرية دينية عقائدية، ولا ننفي تأثير اللاهوت المسيحي في بحث مسألة "الجبر والاختيار" في البيئة الإسلامية نفياً قاطعاً، ولكنه في نظري تأثير تأخر وقته في مراحل لاحقة من التفكير الفلسفي في بحث المسألة أدّى مهمته بوصفه عاملاً خارجياً ساعد في تطور البحث في موضوع القضاء والقدر، ولكن ليس بالصفة التي تجعله مصدراً لفكرة القدرية، هذا بالإضافة إلى العوامل الداخلية التي ساعدت على نشأته في المراحل الأولى من تاريخ المشكلة، وفي رأيي أن السلطة السياسية بدأت تتوجس من انتشار التفكير القدري بين الناس لِمَا أصبح يمثله من اتجاه معارض لها ولذلك دأبت إلى ربطه بمصادر خارجية غريبة عن البيئة الإسلامية؛ وذلك لإضفاء شرعية سياسية ودينية في ملاحقة زعماء القدرية وأتباعها بوصفهم معارضين سياسيين فوق ما تميزوا به من انحرافات عقائدية.

وأما غيلان الدمشقي فهو غيلان بن مسلم الدمشقي ويقال القبطي، سكن المدينة ثم دمشق، أخذ القول بالقدر عن معبد الجهني(٥١)، ولما ولي هشام بن عبد الملك الخلافة خرج غيلان إلى أرمينية، فأرسل في طلبه، فَحُبِس وقُطِّعت أطرافه ولسانه وتوفي على إثرها في خلافة هشام بن عبد الملك سنة (١٢٥هـ)، ويتفق المؤرخون على قول غيلان بالقدر ونسبته أفعال العباد إليهم، ولكنهم يختلفون في السبب الذي من أجله قتله الخليفة هشام بن عبد الملك، فبينما يرى ابن الأثير وابن كثير أن ذلك لقول غيلان بأن الإنسان خالق أفعاله، يرى ابن المرتضى الزيدي (ت ٨٤٠هـ) أن ذلك راجع إلى الحملة التي قام بها غيلان ضد مظالم بني أمية وأقواله فيهم(٥٢).

<u>ثانياً: الجبرية.</u>

في مقابل فرقة القدرية ظهرت **فرقة الجبرية:** "وهم الذين يزعمون أنه لا فعل للعبد أصلاً وأن حركاته بمنزلة حركات الجمادات، لا قدرة له عليها، ولا قصد، ولا اختيار"(٥٣)، وإنما تنسب إليه الأفعال على سبيل المجاز كما تنسب إلى الجمادات، كما يقال: أثمرت الشجرة وجرى الماء وطلعت الشمس، فهو كالريشة التي في مهب الريح، لا تتحرك بإرادتها، والثواب والعقاب عندهم جبر، كما أن الأفعال جبر(٥٤)، قال الشهرستاني: "الجبر هو نفي الفعل حقيقة عن العبد وإضافته إلى الرب تعالى، والجبرية أصناف: فالجبرية الخالصة: هي التي لا تثبت للعبد فعلاً ولا قدرة على الفعل أصلاً، والجبرية المتوسطة: أن تثبت للعبد قدرة غير مؤثرة أصلاً، فأما من أثبت للقدرة الحادثة أثراً ما من الفعل وسمى ذلك كسباً فليس بجبري"(٥٥)، ويطلق على الجبرية أحياناً "الجهمية": نسبة إلى الجهم بن صفوان الذي كان يقول بالجبر الخالص، وكان يرى: "أن الإنسان ليس يقدر على شيء، ولا يوصف بالاستطاعة وإنما هو مجبر في أفعاله، لا قدرة له ولا إرادة ولا اختيار"(٥٦)، ظهرت بدعته بترمذ، وخرج مع الحارث ابن سريج (ت ١٢٨هـ)، على نصر بن سيار والي هشام بن عبد الملك على خراسان، فقتله سلم بن أحوز المازني مرو سنة (١٢٨هـ)(٥٧)، وأخذ الجهم بدعته عن الجعد بن درهم الخراساني الذي قتله خالد بن عبد الله القسري (ت ١٢٦هـ)، يوم عيد الأضحى في سنة (١٢٤هـ)(٥٨).

ولكن السؤال الذي يطرح نفسه هو: كيف تستقيم دعوى الجبر لدى الجهم، مع خروجه على الأمويين في ثورة الحارث ابن سريج؟ بمعنى لِمَ لم تفرض عليه جبريته موقفاً سلبياً من حيث التسليم بجبرية السياسة التي تعني وجوب الرضا بالأمر الواقع وعدم الاعتراض عليه؟ ولعل هذا ما يفسر لنا خروجه مع الحارث على الأمويين مع أنه كان جبرياً، ولذلك قتلوه مع

تشجيعهم القول بالجبر أيضاً(٥٩)، ومن هنا ندرك أن مقتل الجهم ومن قبله الجعد، وإن بدا بسبب من الانحراف العقائدي الذي تبدى فيما طرحاه من أفكار وبدع في المجتمع الإسلامي، إلا أنه في حقيقته ليس بعيداً عن الصراعات السياسية التي كانت تدور بين ولاة بني أمية والخارجين عليهم من المعارضين لحكمهم، في أطراف الدولة هنا أو هناك.

ثالثاً: المعتزلة:

لا نستثني من هذا السياق **فرقة المعتزلة** التي كان لسلطان السياسة أثر كبير في نشأتها وتطورها، وهو أمر لم يحظ بعناية كافية لدى الدارسين ممن أرّخوا للمعتزلة؛ إذ ظنوا أن نشأتها كانت بمعزل عن الأحداث السياسية التي وقعت في المجتمع الإسلامي، وآراء المؤرخين في نشأة المعتزلة وإن تباينت إلا أنها على اختلافها تؤيد هذه الحقيقة، وقد ذكروا في نشأة الاعتزال وسبب التسمية بالمعتزلة ثلاثة اتجاهات، قال الشهرستاني: "دخل واحد على الحسن البصري، فقال: يا إمام الدين لقد ظهرت في زماننا جماعة يكفرون أصحاب الكبائر والكبيرة عندهم كفر يخرج به عن الملة، وهم وعيدية الخوارج، وجماعة يرجون أصحاب الكبائر والكبيرة عندهم لا تضر مع الإيمان، بل العمل على مذهبهم ليس ركنا من الإيمان ولا يضر مع الإيمان معصية، كما لا ينفع مع الكفر طاعة، وهم مرجئة الأمة، فكيف تحكم لنا في ذلك اعتقاداً، فتفكر الحسن في ذلك وقبل أن يجيب، قال واصل بن عطاء(٦٠): أنا لا أقول أن صاحب الكبيرة مؤمن مطلق ولا كافر مطلق، بل هو في منزلة بين المنزلتين، لا مؤمن ولا كافر، ثم قام واعتزل إلى اسطوانة من اسطوانات المسجد يقرر ما أجاب به على جماعة من أصحاب الحسن، فقال الحسن: اعتزل عنا واصل، فسمي هو وأصحابه معتزلة"(٦١)، وهذا المشهور في نشأة المعتزلة، وهو خلاف ذو أصل سياسي مهما بدأ في طابع ديني عقائدي؛ "ذلك أن الناس في ذلك العصر قد انشغلوا بالصراع السياسي حول الإمامة، ومحاولة معرفة أي الفريقين من الفرق المتنازعة كان على صواب، وأيها كان على خطأ خصوصاً وأن هذه الفرق كان يكفر بعضها بعضهم الآخر أو يفسقه أو يلعنه، فبدت الحاجة إلى النظر في أمر مرتكب الكبيرة وتحديد موقفه من الإيمان فتعارضت فيه الآراء، واشتدت حوله المجادلات"(٦٢).

وذكر البغدادي: أن واصلاً بزعمه أن الفاسق من هذه الأمة لا مؤمن ولا كافر، خرج عن قول جميع الفرق في الحكم على مرتكب الكبيرة، ولما طرده الحسن البصري من مجلسه وانضم إليه عمرو بن عبيد، قال الناس يومئذٍ فيهما: إنهما قد اعتزلا قول الأمة، وسُمي أتباعهما من يومئذٍ معتزلة(٦٣)، ولكنه يربط ربطاً غير مباشر بين قول واصل في مرتكب الكبيرة، وجعله الفسق منزلة بين منزلتي الكفر والإيمان من جهة، وأحداث الصراع على الإمامة التي سادت قبيل عصره من جهة أُخرى، وذلك بقوله: "إن واصلاً فارق السلف ببدعة ثالثة؛ وذلك أنه وجد أهل عصره مختلفين في علي ﷺ وأصحابه، وفي طلحة والزبير وعائشة ﷺ، وسائر أصحاب الجمل ﷺ، فزعمت الخوارج أن طلحة والزبير وعائشة ﷺ وأتباعهم يوم الجمل كفروا بقتالهم علياً وأن علياً ﷺ كان على الحق في قتال أصحاب الجمل، وفي قتال أصحاب معاوية بِصِفِّين إلى وقت التحكيم ثم كفر بالتحكيم، وكان أهل السنة والجماعة يقولون بصحة إسلام الفريقين في حرب الجمل، وقالوا: إن علياً كان على الحق في قتالهم وأصحاب الجمل كانوا عصاة مخطئين في قتال علي ﷺ، ولم يكن خطؤهم كفراً ولا فسقاً يسقط شهادتهم، وأجازوا الحكم بشهادة عَدْلين من كل فرقة من الفريقين، وخرج واصل عن قول الفريقين وزعم أن فرقة من الفريقين فسقة لا بأعيانهم، وأنه لا يعرف الفسقة منهما، وأجاز أن لا يكون الفسقة من الفريقين"(٦٤).

على أن هناك فريقاً من الباحثين مَثَّل اتجاهاً ثالثاً في تسميتهم بهذا الاسم، ويشير صراحة إلى أن البذور الأولى لنشأة المعتزلة كانت سياسية ارتبطت بالأحداث قبل أن تكون فرقة دينية ارتبط اسمها بانشقاق واصل بن عطاء عن مجلس

الحسن البصري، ومنهم الدكتور أحمد أمين والمستشرق الإيطالي كارلو الفونسو نلينو(٦٥)، ويرى هذا الفريق: أن فرقة المعتزلة الدينية أتباع واصل وعمرو بن عبيد هم في الأصل امتداد لفريق من الناس اعتزلوا الفتنة، ووقفوا على الحياد، ولم يشاركوا في النزاعات السياسية التي وقعت بين المسلمين، سواء تلك التي وقعت بين الإمام علي ومناوئيه في حروب الجمل وصفين والنهروان، أو بين الأمويين ومناوئيهم فيما بعد؛ ذلك أن استعمال كلمة "اعتزال" و "معتزلة" في بدايته أطلق على أولئك الذين اعتزلوا القتال ولم يشاركوا فيه(٦٦)، قال النوبختي: "من الفرق التي افترقت بعد ولاية علي، فرقة منهم اعتزلت مع سعد بن مالك، وسعد بن أبي وقاص، وعبد الله بن عمر بن الخطاب، ومحمد بن مسلمة الأنصاري، وأسامة بن زيد ابن حارثة، فإن هؤلاء اعتزلوا عن علي وامتنعوا عن محاربته والمحاربة معه بعد دخولهم في بيعته والرضا به، فسموا معتزلة وصاروا أسلاف المعتزلة، إلى آخر الأبد، وقالوا: لا يحل قتال علي ولا القتال معه"(٦٧)، ويقول الملطي: "وهم سموا أنفسهم معتزلة، وذلك عندما بايع الحسن بن علي عليه السلام معاوية وسلم إليه الإمرة اعتزلوا الحسن ومعاوية وجميع الناس؛ وذلك أنهم كانوا من أصحاب علي ولزموا منازلهم ومساجدهم، وقالوا: نشتغل بالعلم والعبادة، فسموا بذلك معتزلة"(٦٨).

ولا شك أن المسائل التي وقع عليها النزاع هي مسائل سياسية تدور كلها حول قتل عثمان رضي الله عنه، وقتلته والقصاص منهم، وعلي رضي الله عنه واستحقاقه للخلافة، ومعاوية وهل هو أولى بالخلافة من علي –رضي الله عنهما–، ونحو ذلك، وكان الانقسام فيها بين الناس سياسياً قبل أن يكون افتراقاً على أساسٍ ديني، حيث نشأ مع احتدام الصراعات السياسية الداخلية اشتداد النزاع والخصومة بين وعيدية الخوارج والمرجئة في مسألة مرتكب الكبيرة، وهو لا شك نزاع لا يتوقف عند مجرد الحكم على المذنب في الآخرة فقط، وإنما تطال آثاره شؤون المجتمع في الدنيا بالنظر لما يترتب عليه من نتائج عملية خطيرة؛ ذلك أن الحكم على العصاة بالكفر معناه إخراجهم من جماعة المسلمين، ولا يخفى ما يترتب عليه من استباحة دمه وماله، وردِّ شهادته وعدّ زواجه من المؤمنة باطلاً، مما يشجع إثارة الفتن والحث عليها بدعوى ابتعاد الناس عن أوامر الله بارتكاب ما نُهيَ عنه من الذنوب والمعاصي.

في مثل هذه المسألة التي كانت موضوع نقاشٍ وجدالٍ كبيرين في النصف الثاني من القرن الأول بالنظر إلى نتائجها السياسية والعملية الخطيرة كان خلاف واصل بن عطاء وعمرو بن عبيد مع أهل السنة، وبسببها فارقوا مجلس الحسن واعتزلوه، والذي كان من أبرز نتائجه قولهم في مرتكب الكبيرة والحكم عليه في منزلة بين المنزلتين، والحياد في النزاعات السياسية التي كانت على أوجها إبان نشأتهم وفيما بعد، حتى غدوا فرقة كلامية لها أصولها التي تنافح عنها وتناظر فيها ولو اقتضى ذلك فرض أفكارهم بقوة السلطان وامتحان الناس.

وسواء أكانت فرضية الشهرستاني وغيره من كتاب الفرق التي ترى أن الاعتزال حركة انشقاقية عن مجلس الحسن البصري أقدم عليها واصل؛ إذ عدّ مرتكب الكبيرة في منزلة بين منزلتي الكفر والإيمان، هي الصحيحة، أو فرضية البغدادي التي ترد الاعتزال إلى اعتزال واصل وأصحابه قول الأمة بأسرها في مرتكب الكبيرة، أم أن الصحيح هو فرضية أحمد أمين، والمستشرق الإيطالي نلينو التي تعد معتزلة القرن الثاني امتداداً لمعتزلة الصراعات السياسية الأولى، فإن الذي يتفق عليه الجميع هو أن الأحداث السياسية وما ترتب عليها من مواقف حول اسم المؤمن والكافر وصفتهما تظل من أقوى الأسباب لظهور فرقة المعتزلة ونشأتها، تماماً مثلما هو الحال في أمر باقي الفرق الأخرى التي سبق وأن أشرت إليها.

المطلب الثالث: صياغة الرؤية السياسية صياغة مذهبية بين السنة والشيعة الإمامية.

إن من يمعن النظر في أحداث الفتنة وما أعقبها يدرك بوضوح ما نتج عنها من جدل سياسي ذي طابع فكري اقتضته

ظروف المجتمع الإسلامي في تلك الفترة، بدأ بالسؤال المطروح من أحق الناس بالإمامة بعد رسول الله ﷺ؟ وهل يجب على الناس إقامتها؟ وما الصفات الواجبة فيمن يتولاها؟ وهل يتم تعيينه بالنص أم يكون التعيين بالاختيار والاجتهاد؟

فهذه وغيرها من الأسئلة التي طرحت حول قضية الإمامة الكبرى(٦٩) بدافع من الخلافات السياسية وتطورها، أدَّت إلى تعدد وجهات النظر في الإجابة عنها والاستدلال عليها، بحيث كانت مثار خلاف فكري ذو صلة وثيقة بالاعتقاد، حيث اتفقت كبرى فرق المسلمين ومذاهبهم من سنة وشيعة وخوارج ومعتزلة على أن الإمامة واجبة لرعاية شؤون المسلمين، قال البغدادي: "قال جمهور أصحابنا من المتكلمين والفقهاء، مع الشيعة والخوارج وأكثر المعتزلة بوجوب الإمامة، وأنها فرض واجب إقامته، وأنه لا بد للمسلمين من إمام يُنَفِّذُ أحكامهم ويقيم حدودهم ويغزي جيوشهم ويزوج الأيامى ويقسم الفيء بينهم"(٧٠).

وقال ابن خلدون: "إن نصب الإمام واجب، وقد عرف وجوبه في الشرع بإجماع الصحابة والتابعين"(٧١)، وهذا ما عليه جمهور الأمة؛ إذ لا بد للأمة من إمام لإقامة الحدود وتوجيه السرايا لحرب الأعداء والذب عن بيضة الإسلام والأخذ على يد الظالم والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر(٧٢)، إلا أن هذا الاتفاق لم يمنع من الاختلاف في سبيل إقامة هذا الواجب وطريق ثبوته، هل يكون بالشورى والانتخاب؟ أم يكون بالنص والتعيين من الله تعالى؟ أو بعبارة أخرى: هل الإمامة قضية دنيوية مصلحية يجوز فيها الرأي والاجتهاد؟ أم أنها قضية دينية لا مجال فيها للرأي والاجتهاد؟ وذلك على رأيين:

الرأي الأول: أن الإمامة تثبت بالشورى والانتخاب والاختيار دون النص والتعيين، وهو قول أهل الحديث والفقهاء والأشاعرة والمعتزلة وأكثر الخوارج والنجارية، وقالت الزيدية بالاختيار بعد إمامة علي بن أبي طالب وابنيه الحسن والحسين ؓ؛ إذ إن إمامة هؤلاء عندهم تثبت بالنص جلياً كان أم خفياً(٧٣).

وأما الرأي الثاني: فهو أن الإمامة تثبت بالنص والتعيين من الله تعالى على الإمام، وهو رأي الشيعة الإمامية(٧٤)، والجارودية من الزيدية، والراوندية من العباسية(٧٥)، والبكرية(٧٦)، وهذا ما عبر عنه البغدادي بقوله: "اختلفوا في طريق ثبوت الإمامة من نص أو اختيار، فقال الجمهور الأعظم من أصحابنا ومن المعتزلة والخوارج والنجارية: إن طريق ثبوتها الاختيار من الأمة باجتهاد أهل الاجتهاد منهم واختيارهم من يصلح لها، وزعمت الإمامية، والجارودية(٧٧) من الزيدية، والراوندية(٧٨) من العباسية: أن الإمامة طريقها النص من الله تعالى على لسان رسول الله ﷺ على الإمام، ثم نص الإمام على الإمام بعده"(٧٩).

وهكذا "فإن الاتفاق على حكم الإمامة ونصب الإمام وهو الوجوب يظل اتفاقاً على أمر عام ومبدأ كلي، فإذا خطونا خطوة إلى الأمام وبحثنا عن السبيل لأداء هذا الواجب وجدنا فرق المسلمين قد انقسمت إلى معسكرين، يقول أحدهما: بأن السبيل لأداء هذا الواجب هو أن تختار جماعة المسلمين إمامها وتعقد له وتبايعه بالإمامة؛ لأن هذا الواجب هو واجب على المكلفين أي الناس، وهذا المعسكر يضم جمهور أهل السنة، وكل المعتزلة، وجميع الخوارج، ويقول المعسكر الآخر: إن السبيل إلى أداء هذا الواجب هو النص والتعيين الذي حدث وتم من الله ورسوله على شخص الإمام أو على صفاته نصاً جلياً أو خفياً على خلاف بين فرقاء هذا المعسكر؛ لأن هذا الواجب ليس واجباً على الجماعة المسلمة وإنما هو واجب على الله، فليس للبشر سبيل واختصاص في هذا المقام، وكان لهذا الخلاف الذي نشأ حول كيفية تمييز الإمام صلة وثيقة بالخلاف حول طريق وجوب الإمامة؛ فالذين قالوا بوجوبها على الله وهم الشيعة قالوا بالنص والتعيين، والذين قالوا بوجوبها على الجماعة المكلفة وهم من عدا الشيعة قالوا أو قال جمهورهم: إنها بالاختيار والعقد والبيعة"(٨٠).

ومن هنا فإننا "نستطيع القول: بأن ميدان الصراع الحقيقي والاختلاف الجذري في قضية الإمامة قد كان ولا يزال حول

هذه المسألة هل طريق الإمامة النص؟ أم طريقها الاختيار؟ تلك هي المسألة الرئيسية في الخلاف حول الإمامة"(٨١)؛ فبينما الإمامة في نظر أهل السنة وكل من عدا الشيعة قضية مصلحية وشورى بين الناس تتم بالانتخاب والاختيار، فهي عند الشيعة "أصل من أصول الدين لا يتم الإيمان إلا بالاعتقاد بها"(٨٢)، لذلك هي عندهم ليست من المصالح العامة التي تُفوَّض إلى نظر الأمة، ويتعين القائم بها بتعيينهم، بل هي ركن الدين، وقاعدة الإسلام، ولا يجوز لنبي إغفاله ولا تفويضه إلى الأمة، بل يجب عليه تعيين الإمام لهم(٨٣)، بل ويعلنون صراحة أنها لا تكون إلا بالنص من الله تعالى على لسان النبي أو لسان الإمام الذي قبله، ولا تكون بالاختيار من الناس، يقول محمد رضا المظفر(٨٤): "نعتقد أن الإمامة أصل من أصول الدين ...، كما نعتقد أنها كالنبوة لطف من الله تعالى ...، والدليل الذي يوجب إرسال الرسل وبعث الأنبياء هو نفسه يوجب أيضاً نصب الإمام بعد الرسول؛ ولذلك نقول: إن الإمامة لا تكون إلا بالنص من الله تعالى على لسان النبي أو لسان الإمام الذي قبله، وليست هي بالاختيار والانتخاب من الناس"(٨٥)، وجاء في كتاب أصول الكافي: "الإمامة من تمام الدين...، وهي أجلُّ قدراً وأعظم شاناً وأعلى مكاناً وأمنع جانباً وأبعد غوراً من أن يبلغها الناس بعقولهم أو ينالوها بآرائهم أو يقيموا إماما باختيارهم ...، وهي منزلة الأنبياء وإرث الأوصياء ..."، وفي موضع آخر يقول: "إن الإمامة زمام الدين ونظام المسلمين وصلاح الدنيا وعز المؤمنين، إن الإمامة أُسّ الإسلام النامي وفرعه السامي"(٨٦).

وإذا كان الإمام يتم تعيينه بالنص الإلهي في نظر الشيعة، فلا بد أن يكون معصوماً من جميع الرذائل والفواحش ما ظهر منها وما بطن، بوصفه مستودعاً للعلم الإلهي الموروث، وتتسم أحكامه بالضرورة بالصدق واليقين المطلق، قال المجلسي: "اعلم أن الإمامية اتفقوا على عصمة الأئمة –عليهم السلام–، من الذنوب صغيرها وكبيرها، فلا يقع منهم ذنب أصلاً، لا عمداً ولا نسياناً ولا لخطأ في التأويل ولا للإسهاء من الله ﷺ"(٨٧)، ويقول محمد الحسين آل كاشف الغطاء: "الإمامة منصب إلهي كالنبوة، فكما أن الله ﷺ يختار من يشاء من عباده للنبوة والرسالة ...، فكذلك يختار للإمامة من يشاء إماماً للناس من بعده ...، والإمامة متسلسلة في اثني عشر كل سابق ينص على اللاحق ويشترطون أن يكون معصوماً كالنبي عن الخطأ والخطيئة وإلا لزالت الثقة به"(٨٨)، ولذلك أوجب الشيعة العمل بما يصدر عن الأئمة من أقوال وعدُّوها مصدراً من مصادر الدين وحذروا من الخروج عليها، وهنا تكمن الخطورة في إثبات العصمة للأئمة عند الشيعة باعتبار كل ما يصدر عنهم ديناً لا يجوز تجاوزه أو الخروج عليه.

وفي مقابل ذلك رفض أهل السنة كون الإمامة أصلاً من أصول الاعتقاد، كما رفضوا القول بالنص على أعيان الأئمة، وقالوا: "لو كان ثَمَّ نص لما خفي والدواعي تتوافر على نقله"(٨٩)، ويوضح الشهرستاني فيقول: "وإذا كانت الدواعي على النقل موجودة والصوارف عنه مفقودة ولم ينقل، دل على أنه لم يكن في الباب نص أصلاً، وأيضاً لو عين شخص لكان يجب على الشخص المعين أن يتحدى بالإمامة، ويخاصم عليها، ويخوض فيها، حتى إذا دفع عن حقه سكت ولزم بيته فيظهر الظالم عليه، ولم ينقل أن أحداً تصدى للإمامة وادَّعاها نصاً عليه وتسليماً إليه"(٩٠)، ويرى البغدادي: "أن النص على الإمام لو كان واجباً على الرسول ﷺ بيانه لبينه على وجه تعلمه الأمة علماً ظاهراً لا يختلفون فيه؛ لأن فرض الإمامة يعم الكافة معرفته كمعرفة القبلة وأعداد الركعات"(٩١)، وعليه فإن أهل السنة لم يثبتوا العصمة لأحد غير الأنبياء أيا كانت صفته، ولم يقولوا بعصمة الأئمة والحكام بل نظروا إليهم على أنهم بشر من الناس يجوز عليهم ما يجوز على الناس، وهم بهذا يفرقون بين مقامي النبوة والإمامة، فالأولى: تشريع وتبليغ عن الله تعالى، والثانية: حراسة وتنفيذ لما جاء به النبي ﷺ، من عند الله مع الأخذ بالحسبان ما يطرأ في حياة الناس من ظروف ومستجدات تستدعي الاجتهاد وفق حسابات المصلحة والمفسدة.

وهكذا يتضح من خلال هذه المقارنة الموجزة بين التصورين الإمامي والسني لقضية الإمامة، بأن أهل السنة تعاملوا مع الإمامة على أنها قضية دنيوية يجوز فيها الرأي والاجتهاد وتخضع فكرياً لاشتراطات الواقع وتحولاته وتثبت بالاختيار والشورى وانتخاب الأمة، أما الإمامية فقد عدوا الإمامة قضية دينية تثبت بالنص والتعيين من الله تعالى، وقالوا بوجوب نصب الإمام عقلاً على الله –سبحانه–؛ لأنه لطف لا يتم التكليف إلا به، بوصفه حجة الدين ومصدر الشريعة، وعليه فالإمامة عندهم ألصق بالنبوة إذ هي عندهم استمرار لوظائف الرسالة بوصفها مسألة دينية، وليست قضية سياسية كما يراها أهل السنة، وبما أن الإمامة دين ومهمتها دينية عند الشيعة؛ لذلك قالوا: فلا بد من أن يكون الإمام القائم بها معصوماً من الذنب والدنس والسهو والخطأ والنسيان؛ لأن الإمام عندهم مصدر الدين وحافظ الشرع وحجة الله على عباده، وقد احتلت العصمة مكاناً بارزاً في التفكير السياسي الشيعي حتى إن وصف الإمام بأيِّ فضيلة أخرى تتضاءل إلى جانب ما أفاض فيه متكلمو الشيعة حين خلعوا العصمة على الأئمة، بحيث أصبحت فكرة العصمة تمثل حجر الزاوية والقاعدة المركزية التي يقوم عليها مذهبهم في الإمامة.

ويتبين من ذلك أن الشيعة الإمامية قد حاولوا صياغة بنيتهم الفكرية والسياسية لنظرية الإمامة صياغة كلامية محكمة، كانوا يهدفون من خلالها إلى سد الطريق أمام أي نقاش أو اعتراض يمكن أن يوجه إليهم من خصومهم، ولذلك كان القول بعصمة الإمام عندهم نتيجة لازمة يقتضيها القول بالنص الذي يتضمن بداهة إبطال الاختيار كطريقة لتنصيب الإمام، لإثبات ما ذهبوا إليه من أحقية الإمام علي بن أبي طالب ﵁ في الإمامة وعدم شرعية إمامة من سبقه من الخلفاء الراشدين؛ لأنه لم يكن منصوصاً عليهم، وإذا ثبت هذا في حق علي بن أبي طالب ﵁ فإنه ينسحب بداهة على كل من تدَّعي الشيعة عصمته والنص عليه[٩٢].

ومن أجل التأصيل الفكري لما ذهبوا إليه استعانوا بقضايا المعتزلة ومنهجهم في الاستدلال للرد على خصومهم فيما ذهبوا إليه، حيث ربطوا الحاجة إلى وجود إمام معصوم بأفكار ونظريات لا شك في طابعها الإعتزالي، كالقول: "باللطف الإلهي"، والقول "بوجوب الأصلح" و "التحسين العقلي"[٩٣]، مع أن نضوج هذه الأفكار في علم الكلام كنوع من الجدل الفكري والديني كان متأخراً جداً عن الصراع السياسي حول الإمامة، ولعل هذا يؤيد الرأي الذي يذهب إلى القول: "بأن وجهات النظر في الإمامة وجهات نظر قيلت أصلاً في وضع سياسي قائم يراد تجاوزه حتى إذا ما اختلفت الاجتهادات اتخذت كل واحدة صورة عقيدة راح يلتمس لها الدليل، فحين يقول الفكر السني: إن الإمامة تثبت بالإجماع، نجد أن الطرف المقابل وهم الإمامية يؤسس موقفه على أساس أن الإجماع قابل للخطأ فلا بد من معصوم، وهكذا جاءت الأدلة وبخاصة النقلية تتبع الموقف السياسي وتعمل على تبريره بمعنى أن الواقع هو الذي أدى إلى صياغة النظرية"[٩٤]، "ومما يلفت النظر أن روايات الشيعة وأسانيدهم حول الإمامة تعود جميعها إلى أبي عبد الله جعفر بن محمد الصادق أو أبيه أبي جعفر محمد بن علي، مما يؤكد أن هذا الفكر قد طرأ على الفكر الإسلامي فقط منذ عهد جعفر الصادق أو والده على أكثر التقديرات التي تؤصله وتبحث له عن سبب قديم في فكر المسلمين"[٩٥].

وهذا يُظْهِرُ بوضوح أثر الصراعات السياسية بين الشيعة ومعارضيهم من الفرق في صياغة النظرية السياسية وتوجيهها حتى أخذت مع تطور الزمن صورة عقيدة غير قابلة للنقاش، بل أصبح موضوع الإمامة نفسه يناقش في كتب علم الكلام كمبحث من مباحثه؛ ذلك أن الشيعة لما اعتبروها أصلاً من أُصول الدين، ترتكز عليه معظم تعاليمهم، اقتضى ذلك من أهل السنة تناولها في مباحثهم الكلامية للرد عليهم[٩٦]، مع أنه لا نزاع عندهم في أن مباحثها بعلم الفروع أليق، "ولكن لما شاعت

بين الناس في باب الإمامة اعتقادات فاسدة ...، سِيَّما من فرق الروافض والخوارج، ومالت كل فئة إلى تعصبات تكاد تفضي إلى رفض كثير من قواعد الإسلام ونقض عقائد المسلمين والقدح في الخلفاء الراشدين ...، ألحق المتكلمون هذا الباب بأبواب الكلام"[٩٧]، لشدة الاعتناء بالمناضلة عن الحق فيها، وتتميماً لفائدة علم الكلام.

الخاتمة وأهم النتائج.

وبعد، فقد لاحظت الدراسة حضور الجدل الديني في كثير من الصراعات السياسية وتطور الأحداث المتعلقة بها في صدر الإسلام، وبات من الواضح جداً أن الخلاف على السلطة وما جرى بعده من أحداث كان له انعكاساته على الناحيتين الدينية والفكرية في الحياة الإسلامية وإلى وقتنا، بحيث يمكن أن نقرر بعد هذه الدراسة النتائج الآتية:

١) كان للخلافات السياسية التي وجدت مع الفتنة الكبرى التي أودت بحياة الخليفة الراشد عثمان بن عفان ﷺ، وتطورت في عهد أمير المؤمنين علي بن أبي طالب ﷺ، ثم ظهرت من بعده في صورة صراعات سياسية حول الإمامة، ثم في صورة جدال فكري اتخذ فيما بعد أسلوب الحجاج العقلي في مسائل الاعتقاد، أقول كان لهذه الخلافات الدور البارز في ظهور الافتراق في الدين، ونشأة الفرق الكلامية في تاريخ المسلمين، بحيث أصبح لكل فرقة أصولها المذهبية التي تحتج لها بالنصوص الشرعية والحجج العقلية الكلامية لخدمة أغراضها السياسية في مواجهة المناوئين لهم؛ لإضفاء صبغة شرعية على أفعال حدثت أو قد يلجأ إليها في خضم الصراع.

٢) كذلك ساقت هذه الخلافات التي اصطبغت بالدين إلى بحث مسائل كلامية تتعلق بالحكم على مرتكبي الكبائر ومسألة الجبر والاختيار، ومدى مسؤولية الإنسان عن أعماله التي تصدر عنه، وما انبنى عليه من أبحاث من حيث الصلة بين العقل والنقل، والتحسين والتقبيح، وغيرها من الأفكار مما له علاقة بتكييف الأحداث التي وقعت وتَمَّ تقييمها تقييماً فكرياً دينياً، فحمل ذلك المسلمين على الاختلاف في الرأي الديني حولها، وربما وصل الأمر في أشدِّ حالاته إلى حد التفسيق والتكفير والحكم على أصحابها بالخلود في النار، فتوجه البحث الكلامي إلى بيان حقيقة كل من الإيمان والكفر وعلاقتهما بالعمل وزيادة الإيمان ونقصانه.

٣) تؤكد الدراسة ارتباط علم الكلام في مراحله الأولى بهذه المشكلات التي ظهرت في صدر الإسلام إبان الفتنة وبعدها، وهي في معظمها مشكلات ظهرت لأسباب سياسية، اجتهد المتكلمون الأوائل وسعهم في تقديم الحلول المناسبة لها وعلى أساس ديني، معتمدين في ذلك على فهم النصوص الدينية والاستناد إليها في تدعيم وجهات نظرهم، بحيث بات كثير منها فيما بعد يمثل محاور أساسية في المباحث الكلامية التي دار حولها الخلاف العقدي بين أتباع تلك الفرق التي أشير إليها في صفحات البحث.

٤) كذلك كان من الآثار المترتبة على الصراعات السياسية في الناحيتين الفكرية والكلامية؛ بحث مسألة الإمامة الكبرى نفسها في كتب الكلام وأصول الدين رداً على الشيعة الذين جعلوها من أركان الإيمان وأصلاً من أصوله، مع أنه في أصله بحث يندرج في إطار الفقه السياسي، وبالرغم من ضعف العلاقة ظاهرياً بين السياسة وعلم الكلام باعتبار اختصاصه بأمور العقيدة إلا أن واقع الحال والتجربة أبان عكس ذلك؛ إذ دلت على عمق الصلة بين الخلافات السياسية والاختلافات العقدية في الحياة الإسلامية؛ حيث شكل موضوع الإمامة وهو موضوع سياسي بامتياز بعداً أساسياً في النقاش الكلامي وقوة دافعة له ومنذ بداياته الأولى حتى ارتبط القول فيها بقضايا الإيمان ومتعلقاته.

٥) نستطيع القول إن الخلافات العقائدية تساوق ظهورها مع النزاعات السياسية شيئاً فشيئاً، وبذا تحول الخلاف تدريجياً بين أتباع هذه الفرق من السيف إلى الكلام، وهو أمر ذو دلالة بالغة على العلاقة القوية بين الاختلافات العقائدية والنزاعات السياسية التي أدت دوراً بارزاً في نشأة الفرق الكلامية وتعدد الاجتهادات العقائدية، بحيث يمكن القول: إن معظم الفرق الأولى التي ظهرت في التاريخ الإسلامي يرجع أصلها في المقام الأول إلى تلك الصراعات التي تتصل بالسياسة والتنازع على الحكم، وهو صراع جدير بأن يخلق فرقاً متباينة الآراء تبعاً لتباين مواقفها، بل أبعد من ذلك تشعب الفرقة الواحدة وانقسامها على نفسها إلى فرق متنازعة فكرياً حتى مع بعضها، بل وتنوع أساليب الاستقطاب والدعوة لديها، كما هو الحال مع فرقتي الخوارج والشيعة مثلاً، وهذا أمر يمكن أن يحدث أو يستنسخ في كل زمان ومكان إذ الواقع خير دليل عليه.

٦) تعد التطورات والانقسامات السياسية التي شهدتها الفرق والمذاهب فيما بينها حول التنازع على السلطة من أهم العوامل التي أدت إلى بروز نشاط فكري كان من أبرز مظاهره كثرة التأليف والتصنيف العلمي لدى منظري ومتكلمي هذه الفرق وعلى أساسٍ مذهبي تميز بالاستقطاب السياسي والفكري والتقوقع حول الذات، مما يتطلب من الدارس والباحث المنصف مزيداً من الاطلاع والمنهج الرصين في كيفية التعامل مع هذا التراث الفكري والمذهبي الذي اصطبغت به هذه المؤلفات والتصانيف.

الهوامش.

(١) الشهرستاني، محمد بن عبد الكريم (ت ٥٤٨هـ)، **الملل والنحل**، دار الكتب العلمية، بيروت، د.ط، د.ت، ج١، ص١٣.

(٢) يقول الدكتور محمد البهي: "إن الجماعة أي جماعة، إذا انقسمت إلى شيع لأمر ما، حاولت كل شيعة أن تبعد نفسها عن أن تُرمى بعدم القرب من مصدر الفخر العام للجماعة، وقد تحاول أكثر من ذلك أن تظهر للرأي العام أنها راعية هذا المصدر، وأنها وحدها الوفية بمطالبه، وإلا كتبت الفناء لنفسها، لأن الاعتراف من فريق من الجماعة ببعده عن مصدر فخرها كافٍ في إفنائه كمنتسبٍ لهذه الجماعة منذ لحظة الاعتراف"، البهي، محمد محمد (ت ١٤٠٢هـ)، **الجانب الإلهي من التفكير الإسلامي**، مكتبة وهبة، القاهرة، (ط٦)، ١٩٨٢م، ص٣٤.

(٣) ينظر: أمين، أحمد، **ضحى الإسلام**، دار الكتاب العربي، بيروت، (ط١٠)، ١٣٤٣هـ/١٩٣٥م، ج٣، ص٥.

(٤) ينظر: التفتازاني، أبو الوفا الغنيمي، **علم الكلام وبعض مشكلاته**، دار الثقافة، القاهرة، د.ط، ١٩٧٩م، ص١٨.

(٥) الشهرستاني، **الملل والنحل**، ج١، ص٣٨.

(٦) للخوارج أسماء وألقاب أخرى: منها (الحرورية): نسبة إلى حروراء قرية بظاهر الكوفة، اجتمعوا فيها بعد خروجهم من جيش الإمام علي ﷺ، ومنها (المحكمة): لأنهم رفعوا شعار "لا حكم إلا لله"، ومنها (الشراة): في إشارة منهم إلى قوله تعالى: **﴿إِنَّ اللهَ اشْتَرَى مِنَ الْمُؤْمِنِينَ أَنفُسَهُمْ وَأَمْوَالَهُمْ بِأَنَّ لَهُمُ الْجَنَّةَ﴾**[١١: التوبة]، وقوله تعالى: **﴿وَمِنَ النَّاسِ مَن يَشْرِي نَفْسَهُ ابْتِغَاءَ مَرْضَاتِ اللهِ﴾**[٢١٧: البقرة]، وغير ذلك من الأسماء والألقاب التي تطلق عليهم، ينظر: الشهرستاني، **الملل والنحل**، ج١، ص١١١.

(٧) ينظر: الطبري، محمد بن جرير (ت ٣١٠هـ)، **تاريخ الرسل والملوك**، دار التراث، بيروت، (ط٢)، ١٣٨٧هـ، ج٥، ص٧٢-٧٥. والأشعري، علي بن إسماعيل (ت ٣٢٤هـ)، **مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين**، تحقيق: محمد محي الدين عبد الحميد، المكتبة العصرية، بيروت، ١٤١١هـ/١٩٩٠م، ج١، ص٦٤.

(٨) الشهرستاني، **الملل والنحل**، ج١، ص١٠٦. والأشعري، **مقالات الإسلاميين**، ج١، ص٦٤.

(٩) مكان يقع بين بغداد وحلوان قرب الكوفة.

(١٠) ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم (ت ٧٢٨هـ)، **مجموع الفتاوى**، تحقيق: خيري سعيد، المكتبة التوقيفية، القاهرة، ٢٠٠٨م، ج١٩، ص٨٩، ص٩٢. والطبري، **تاريخ الرسل والملوك**، ج٥، ص٦٤-٦٦. وابن الأثير، علي بن أبي الكرم (ت ٦٣٠هـ)، **الكامل في التاريخ**، دار صادر، بيروت، د.ط، ١٣٩٩هـ/١٩٧٩م، ج٣، ص٣٢٦-٣٢٨، ص٣٨٧-٣٩٠.

(١١) ينظر: البغدادي، عبد القاهر بن طاهر (ت ٤٢٩هـ): **الفرق بين الفرق**، تحقيق: محي الدين عبد الحميد، دار المعرفة، بيروت، د.ط، د.ت، ص٧٦-٧٨. والشهرستاني، **الملل والنحل**، ج١، ص١١١. الإسفراييني، شاهفور بن طاهر (ت ٤٧١هـ)، **التبصير في الدين وتمييز الفرقة الناجية عن الفرق الهالكين**، دار الكتب العلمية، بيروت، د.ط، د.ت، ص٤٢. وينظر: الطبري، **تاريخ الرسل والملوك**، ج٥، ص٨١-٨٣. وابن الأثير، **الكامل في التاريخ**، ج٣، ص٣٤١-٣٤٨.

(١٢) يراجع: الشهرستاني، **الملل والنحل**، ج١، ص١١٣. والبغدادي، **الفرق بين الفرق**، ص٨١.

(١٣) بلدة قرب الرقة تقع على شاطئ الفرات من الجهة الغربية، جرى فيها الاقتتال بين علي ومعاوية -رضي الله عنهما- في شهر صفر سنة (٣٧هـ)، الذي انتهى بحادثة التحكيم بينهما.

(١٤) أمين، أحمد، **فجر الإسلام**، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، (ط١١)، ١٩٧٥م، ص٢٥٩.

(١٥) يراجع: أمين، أحمد، **المصدر السابق نفسه**، ص٢٥٩.

(١٦) شيعة الرجل أتباعه وأنصاره، وكل قوم اجتمعوا على أمر فهم شيعة، وأصل الشيعة: الفرقة من الناس على حدة، وكل من عاون إنساناً وتحزب له فهو له شيعة، ويقع على الواحد والاثنين والجمع، والمذكر والمؤنث، بلفظ واحد ومعنىً واحد. ينظر: ابن منظور، محمد بن مكرم (ت٧١١هـ)، **لسان العرب**، دار صادر، بيروت، (ط٣)، ١٤١٤هـ، مادة (شيع)، ج٨، ص١٨٨.

(١٧) الشهرستاني، **الملل والنحل**، ج١، ص١٤٤. وينظر: الحلي، ابن المطهر الحسن بن يوسف (ت٧٢٦هـ)، **الباب الحادي عشر، بشرحي، السيوري والحسيني عليه**، تحقيق: مهدي محقق، مؤسسة انتشارات أستان، مشهد، ١٣٦٨هـ، ص٣٩-٤٤.

(١٨) الشهرستاني، **الملل والنحل**، ج١، ص١٥٣. والإسفراييني، **التبصير في الدين**، ص٢٦. والبغدادي، **الفرق بين الفرق**، ص٣٥.

(١٩) ينظر: الشهرستاني، **الملل والنحل**، ج١، ص١٥٤.

(٢٠) يراجع: المظفر، محمد رضا، **عقائد الإمامية**، القاهرة، (ط٢)، ١٣٨١هـ، ص٤٩-٥١. وينظر: الحُلي، ابن المطهر الحسن ابن يوسف (ت٧٢٦هـ)، **كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد**، مؤسسة النشر الإسلامي، قم، (ط١٤)، ١٤٣٣هـ، ص٤٩٠-٤٩٦.

(٢١) ينظر: عرفان، عرفان عبد الحميد (ت ١٤٢٨هـ)، **دراسات في الفرق والعقائد الإسلامية**، مؤسسة الرسالة، بيروت، (ط١)، ١٤٠٤هـ/١٩٨٤م، ص٤٣-٤٤. والخطيب، محمد أحمد، **الحركات الباطنية في العالم الإسلامي عقائدها وحكم الإسلام فيها**، مكتبة الأقصى، عمان، (ط٢)، ١٤٠٦هـ/١٩٨٦م، ص٥٥، وما بعدها.

(٢٢) ينظر: عرفان، **دراسات في الفرق والعقائد الإسلامية**، ص٢٥-٢٧. والقفاري، ناصر بن عبدالله، **أصول مذهب الشيعة الإمامية الاثنى عشرية**، (ط٢)، ١٩٩٤م، ج١، ص٥٧-٨٠.

(٢٣) قال محمد آل كاشف الغطاء: "الإمامة هي الأصل الذي امتازت به الإمامية، وامتازت عن سائر فرق المسلمين"، آل كاشف الغطاء، محمد الحسين (ت ١٣٧٣هـ)، **أصل الشيعة وأصولها**، مطبعة العرفان، صيدا، ١٣٣٠هـ، ص٩٥. ويقول محمد رضا المظفر: "الإمامة أصل من أصول الدين لا يتم الإيمان إلا بالاعتقاد بها"، المظفر، محمد رضا، **عقائد الإمامية**، ص٤٩.

(٢٤) الشهرستاني، **الملل والنحل**، ج١، ص١٥٧.

(٢٥) أمين، **فجر الإسلام**، ص٢٧٩.

(٢٦) ينظر: الشهرستاني، **الملل والنحل**، ج١، ص١٣٦-١٣٧. والحوالي، سفر بن عبد الرحمن، **ظاهرة الإرجاء في الفكر الإسلامي**، دار الكلمة، (ط١)، ١٤٢٠هـ/١٩٩٩م، ص٢١٥، وما بعدها.

(٢٧) يراجع: أمين، **فجر الإسلام**، ص٢٧٩ وما بعدها.

(٢٨) ينظر: الطبري، محمد بن جرير (ت٣١٠هـ)، **تهذيب الأثار**، تحقيق: ناصر بن سعد وزميله، مطابع الصفا، مكة المكرمة، ١٤٠٢هـ، ج٢، ص١٨١.

(٢٩) الشهرستاني، **الملل والنحل**، ج١، ص١٣٧.

(٣٠) ابن قتيبة، عبدالله بن مسلم الدينوري (ت ٢٧٦هـ)، **الإمامة والسياسة**، المعروف "بتاريخ الخلفاء"، مؤسسة ناصر للثقافة، بيروت، ١٩٨٠م، ج١، ص٢٦٧.

(٣١) ابن المرتضى، أحمد بن يحيى (ت ٨٤٠هـ) **المنية والأمل**، تحقيق: محمد جواد مشكور، مؤسسة الكتاب الثقافية، القاهرة، ١٩٨٨م، ص٥.

(٣٢) الهمذاني، عبد الجبار بن أحمد (ت ٤١٥هـ)، **المغني في أبواب التوحيد والعدل**، تحقيق: عبد الكريم عثمان، (ط٢)، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، ١٩٨٨م، ص٤، أو الدار المصرية للتأليف والترجمة، ج٨، تحقيق: عبد الحليم محمود، وسليمان دينا، (ط٣). وينظر: خطبة الوليد بن عبد الملك لما ولي الخلافة سنة (٨٦هـ)، عند: ابن كثير، إسماعيل بن عمر (ت ٧٧٤هـ)، **البداية والنهاية**، مكتبة المعارف، بيروت، (ط٨)، ١٤١٠هـ/١٩٩٠م، ج٩، ص٧٠.

(٣٣) ابن قتيبة، **الإمامة والسياسة**، ج١، ص٢٥٥، ص٢٦١.

(٣٤) ابن الأثير، **الكامل في التاريخ**، ج٣، ص٤٤٩.

(٣٥) قبيصة بن ذؤيب أبو سعيد الخزاعي الفقيه، كان والي ختم وبريد الخليفة عبد الملك بن مروان وكاتباً له، وكان ثقة مأموناً كثير الحديث، ولد يوم الفتح، وتوفي بدمشق سنة (٨٦هـ)، وقيل سنة (٨٧هـ)، الذهبي، محمد بن أحمد (ت ٧٤٨هـ)، **سير أعلام النبلاء**، تحقيق: شعيب الأرنؤوط، وآخرون، مؤسسة الرسالة، (ط٣)، ١٤٠٥هـ/١٩٨٥م، ج٤، ص٢٨٢. وابن كثير، **البداية والنهاية**، ج٩، ص٧٣.

(٣٦) ابن قتيبة، **الإمامة والسياسة**، ج٢، ص٤١.

(٣٧) يروى أن رجلاً قال "لابن عمر ﷺ: ظهر في زماننا رجال يزنون ويسرقون ويشربون الخمر ويقتلون النفس التي حرم الله، ثم يحتجون علينا ويقولون كان ذلك في علم الله، فغضب ابن عمر، وقال: سبحان الله كان ذلك في علم الله، ولم يكن علمه ليحملهم على المعاصي". ابن المرتضى، **المنية والأمل**، ص٧، ص١٠، وطاش كبري زادة، أحمد بن علي (٩٦٢هـ)، **مفتاح السعادة ومصباح السيادة**، دار الكتب العلمية، بيروت، (ط١)، ١٤٠٥هـ/١٩٨٥م، ج٢، ص٣٢.

(٣٨) من قبيل الاشتقاق من الضد، لأنهم أنكروا القدر الإلهي، بمعنى: أثبتوا للعبد قدرة توجد الفعل بانفرادها واستقلالها. الشهرستاني، **الملل والنحل**، ج١، ص٤١.

(٣٩) قال عنه الذهبي: "معبد بن عبدالله بن عويمر، وقيل: ابن عبدالله بن عكيم، نزل البصرة، وأول من تكلم بالقدر في زمن الصحابة، حدث عن عمران بن حصين ومعاوية، وابن عباس وابن عمر ...، وقد وَثّقه يحيى بن معين، وقال أبو حاتم: "صدوق في الحديث". ينظر: الذهبي، **سير أعلام النبلاء**، ج٤، ص١٨٥– ١٨٧. وابن كثير، **البداية والنهاية**، ج٩، ص٣٤.

(٤٠) أي لا قدر والأمر يستأنف استئنافاً من غير أن يسبق به سابق قضاء وتقدير، وإنما اختيارك ودخولك فيه، ينظر: ابن منظور، **لسان العرب**، ج٩، ص١٤. والزبيدي، محمد بن محمد (ت ١٢٠٥هـ)، **تاج العروس من جواهر القاموس**، دار الهداية، ج٢٣، ص٤٣.

(٤١) عبد الرحمن بن محمد بن الأشعث بن قيس الكندي، من أشراف الكوفة، ولاه الحجاج بن يوسف على سجستان سنة (٨٠هـ)، وجهز له جيشا كبيراً لمتابعة الفتوحات فيها، فلما استقر بها خلع الحجاج وخرج عليه، فقاتله الحجاج في وقعات عدة، إلى أن تم قتله سنة (٨٤هـ) أو سنة (٨٥هـ). الذهبي، **سير أعلام النبلاء**، ج٤، ص١٨٣.

(٤٢) هو سعيد بن كثير بن عفير، حدَّث عنه البخاري وابن معين وعبد الله بن حماد، وأخرج له مسلم والنسائي بواسطة وكان ثقة إماما، ولد سنة (١٤٦هـ)، وتوفى سنة (٢٢٦هـ). ينظر: الذهبي، **سير أعلام النبلاء**، ج١٠، ص٥٨٤.

(٤٣) ابن كثير، **البداية والنهاية**، ج٩، ص٣٤، ولعل الراجح أن قتله كان بأمر من الخليفة عبد الملك بن مروان بعد أن قام بصلبه بدمشق، وأن ذلك كان بعد سنة (٨٤هـ) وقبل سنة (٩٠هـ)، لأن فتنة ابن الأشعث وخروجه على الحجاج ابتدأت من أواخر سنة (٨٠هـ) واستمرت إلى سنة (٨٤هـ)، حتى قبض عليه وقتل، على ما تذكر لنا كتب التواريخ، ينظر: ابن الأثير، **الكامل في التاريخ**، ج٤، ص٤٥٧-٥٠٢. والحنبلي، عبد الحي بن العماد (ت ١٠٨٩هـ)، **شذرات الذهب في أخبار من ذهب**، دار الكتب العلمية، بيروت، ج١، ص٨٧-٩٤. وقال الذهبي: "قال جعفر بن سليمان حدثنا مالك بن دينار، قال: "لقيت معبداً الجهني بمكة بعد ابن الأشعث وهو جريح، وكان قاتل الحجاج في المواطن كلها". الذهبي، محمد بن أحمد (ت ٧٤٨هـ)، **ميزان الاعتدال في نقد الرجال**، تحقيق: علي محمد، دار المعرفة، بيروت، (ط١)، ١٣٨٢هـ/١٩٦٣م، ج٤، ص١٤١. ومعلوم أنه كان لابن الأشعث في قتال الحجاج أربع وقعات رئيسية، هي: وقعة بِتُستَر سنة (٨١هـ)، ووقعة بالزاوية سنة (٨٢هـ)، ووقعة دير الجماجم سنة (٨٣هـ)، ووقعة في أرض مَسْكَن من أرض دجيل بالأهواز، سنة (٨٤هـ)، [ينظر: ابن قتيبة، عبدالله بن مسلم الدينوري (ت٢٧٦هـ)، **المعارف**، تحقيق: ثروت عكاشة، دار المعارف، القاهرة، (ط٤)، ص٣٥٧]، فإذا كان معبداً حضر مع ابن الأشعث المواطن كلها، ورآه مالك بن دينار بمكة وهو جريح بعد ابن الأشعث، فكيف يكون مقتله سنة (٨٠هـ) ووفاة ابن الأشعث سنة (٨٤هـ أو٨٥هـ)، ولذلك لم يجزم خليفة بن خياط بمقتله سنة (٨٠هـ)، وهو أقرب المؤرخين إلى عصره، وإنما ذكره في تاريخه ممن مات بعد الثمانين وقبل التسعين. ابن خياط، خليفة بن خياط (٢٤٠هـ)، **تاريخ خليفة بن خياط**، تحقيق: أكرم ضياء العمري، دار القلم، دمشق، (ط٢)، ١٣٩٧هـ، ص٣٠٢. ولذلك أميل إلى أن الراجح في تاريخ وفاته هو ما بين عامي (٨٤هـ)، (٨٦هـ)، لأن وفاة الخليفة عبدالملك بن مروان كانت سنة ٨٦هـ، والله أعلم.

(٤٤) ينظر: البخاري، محمد بن إسماعيل (٢٥٦هـ)، **التاريخ الكبير**، دائرة المعارف العثمانية، حيدر أباد، ج٧، ص٣٩٩. والذهبي، **سير أعلام النبلاء**، ج٤، ص١٨٧. والحنبلي، **شذرات الذهب**، ج١، ص٨٧، ص٨٨.

(٤٥) ابن قتيبة، **المعارف**، ص٤٤١. وطاش كبري زادة، **مفتاح السعادة**، ج٣، ص٣٣. والمقريزي، أحمد بن علي (ت ٨٤٥هـ)، **المواعظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار**، الشهير بـ "الخطط"، دار الكتب العلمية، بيروت، (ط١)، ١٤١٨هـ، ج٤، ص١٨٩. والذهبي، **ميزان الاعتدال في نقد الرجال**، ج٤، ص١٤١.

(٤٦) المقريزي، **الخطط**، ج٤، ص١٨٩.

(٤٧) **ابن نباته المصري**، محمد بن محمد (ت ٧٦٨هـ)، **سرح العيون**، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، دار الفكر العربي، (ط٤)، ١٣٢١هـ، ص١٥٧.

(٤٨) ابن كثير، **البداية والنهاية**، ج٩، ص٣٤.

(٤٩) ينظر: ابن تيمية، **مجموع الفتاوى**، ج٧، ص٢٥٨. والسفاريني، محمد بن أحمد (ت ١١٨٩هـ)، **لوامع الأنوار وسواطع الأسرار الأثرية**، المكتب الإسلامي، بيروت، (ط٣)، ١٤١١هـ/١٩٩١م، ج١، ص٢٩٩.

(٥٠) ينظر: بدوي، عبد الرحمن، **مذاهب الإسلاميين**، "**المعتزلة والأشاعرة**"، دار العلم للملايين، بيروت، (ط٣)، ١٩٨٣م، ج١، ص١١٢.

(٥١) ابن قتيبة، **المعارف**، ص٤٨٤. وطاش كبري زادة، **مفتاح السعادة**، ج١، ص٣٥.

(٥٢) ينظر: ابن الأثير، **الكامل في التاريخ**، ج٥، ص٢٦٣. وابن كثير، **البداية والنهاية**، ج٩، ص٣٥٣. وابن المرتضى، **المنية والأمل**، ص٣٠-٣٢.

(٥٣) السفاريني، **لوامع الأنوار البهية**، ج١، ص٣٠٦.

(٥٤) ينظر: الشهرستاني، **الملل والنحل**، ج١، ص٧٣. والبغدادي، **الفرق بين الفرق**، ص٢١١. وينظر: الإسفراييني، **التبصير في الدين**، ص٩٧.

(٥٥) الشهرستاني، **الملل والنحل**، ج١، ص٧٢.

(٥٦) **المرجع السابق**، ج١، ص٧٣.

(٥٧) البغدادي، **الفرق بين الفرق**، ص٢١٢. والشهرستاني، **الملل والنحل**، ج١، ص٧٣.

(٥٨) ينظر: ابن الأثير، **الكامل في التاريخ**، ج٥، ص٢٦٣. وابن كثير، **البداية والنهاية**، ج٩، ص٣٥٠.

(٥٩) يراجع: القاسمي، جمال الدين، **تاريخ الجهمية والمعتزلة**، مؤسسة الرسالة، بيروت، (ط١)، ١٩٧٩م، ص١٦-١٨.

(٦٠) هو واصل بن عطاء الغزال (٨٠-١٣١هـ)، رأس المعتزلة وزعيمها الذي تنسب إليه، يقال لأتباعه الواصلية، ولد بالمدينة ونشأ بالبصرة. ينظر: الشهرستاني، **الملل والنحل**، ج١، ص٤٠.

(٦١) الشهرستاني، **الملل والنحل**، ج١، ص٤٢. والإسفراييني، **التبصير في الدين**، ص٦٢.

(٦٢) التفتازاني، **علم الكلام وبعض مشكلاته**، ص٤٧-٤٨.

(٦٣) ينظر: البغدادي، **الفرق بين الفرق**، ص١١٨.

(٦٤) **المرجع السابق**، ص١١٩-١٢٠.

(٦٥) مستشرق إيطالي عاش في الفترة من (١٨٧٢-١٩٣٨م)، ومن أبرز كتبه المطبوعة: "تاريخ الآداب العربية من الجاهلية حتى عصر بني أمية".

(٦٦) ينظر: أمين، **فجر الإسلام**، ص٢٩٠. ونلينو، كارلو الفونسو (ت ١٩٣٨م)، "**بحوث في المعتزلة**"، منشور ضمن كتاب: التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية، ترجمة: عبد الرحمن بدوي، مكتبة النهضة المصرية، مصر، ١٩٤٠م، ص١٧٩-١٨٣.

(٦٧) النوبختي، الحسن بن موسى (ت ٣١٠هـ)، **فرق الشيعة**، مطبعة الدولة، استانبول، ١٩٣١م، ص٥. وينظر: الشهرستاني، **الملل والنحل**، ج١، ص١٣٦.

(٦٨) الملطي، محمد بن أحمد (ت ٣٧٧هـ)، **التنبيه والرد على أهل الأهواء والبدع**، تحقيق: محمد زينهم، مكتبة مدبولي، القاهرة، (ط١)، ١٤١٣هـ/١٩٩٣م، ص٣٠. والتفتازاني، **علم الكلام وبعض مشكلاته**، ص٤٦.

(٦٩) يعرف الماوردي الإمامة بأنها: "خلافة النبوة في حراسة الدين وسياسة الدنيا"، [الماوردي، علي بن محمد (ت٤٥٠هـ)، **الأحكام السلطانية**، مطبعة البابي الحلبي، مصر، (ط١)، ١٩٦٠م، ص٥]، ويعرفها الإيجي بقوله: "والأوْلى أن يقال هي خلافة الرسول في إقامة الدين بحيث يجب اتباعه على الأمة كافة"، [الإيجي، عبد الرحمن بن أحمد (ت٧٥٦هـ)، **المواقف في علم الكلام**، عالم الكتب، بيروت، د.ط، د.ت، ص٣٩٥]، ويقول ابن خلدون، في تعريفها: "هي في الحقيقة خلافة عن صاحب الشرع في حراسة الدين وسياسة الدنيا"، [ابن خلدون، عبد الرحمن بن محمد (ت ٨٠٨هـ)، **المقدمة**، دار الجيل، بيروت، د.ط، د.ت، ص٢١١]، في حين يعرفها الشيعة بقولهم: "الإمامة رئاسة عامة لشخص من الأشخاص في أمور الدين والدنيا"، [ينظر: الحلي، **الباب الحادي عشر**، ص١٧٩]، "والإمام هو الذي له الرئاسة العامة في أمور الدين والدنيا نيابة عن النبي ﷺ"، [الشيخ المفيد، محمد بن محمد (٤١٣هـ)، **النكت الاعتقادية**، تحقيق: رضا المختاري، مطبعة مهر، إيران، (ط١)، ١٤١٣هـ، ص٤١. والطوسي، نصير الدين (ت ٦٧٢هـ)، **تلخيص المحصل**، المعروف بـ: "نقد المحصل"، دار الأضواء، بيروت، (ط٢)، ١٤٠٥هـ/١٩٨٥م، ص٤٢٦].

(٧٠) البغدادي، عبد القاهر بن طاهر (ت ٤٢٩هـ)، **أصول الدين**، دار الكتب العلمية، بيروت، (ط٢)، ١٤٠٠هـ/١٩٨٠م، ص٢٧١. وينظر: الرازي، محمد بن عمر (ت٦٠٦هـ)، **محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين**، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة، ص٢٤٠. والشوكاني، محمد بن علي (١٢٥٠هـ)، **نيل الأوطار شرح منتقى الأخبار**، دار إحياء التراث، القاهرة، ج٨، ص٢٥٦. وابن حزم

الأندلسي، علي بن أحمد (ت٤٥٦هـ)، **الفصل في الملل والأهواء والنحل**، دار الكتب العلمية، بيروت، (ط٢)، ١٤٢٠هـ/ ١٩٩٩م، ج٣، ص٣. وابن خلدون، **المقدمة**، ص٢١١-٢١٢. وينظر: الشهرستاني، **نهاية الإقدام في علم الكلام**، تحقيق: الفرد جيوم، مكتبة الثقافة الدينية، ١٩٧٠م، ص٤٧٨. والقاضي عبد الجبار، **المغني في أبواب التوحيد والعدل**، تحقيق: عبد الحليم محمود ورفيقه، الدار المصرية للتأليف والترجمة، القاهرة، ج٢٠، ق١، ص٤٧. والمظفر، **عقائد الإمامية**، ص٦٥-٦٦.

(٧١) ابن خلدون، **المقدمة**، ص٢١١-٢١٢.

(٧٢) ولا عبرة بخلاف النجدات من الخوارج، وأبي بكر الأصم وهشام الفوطي من المعتزلة، الذين قالوا: "لا يلزم الناس فرض الإمامة وإنما عليهم أن يراعوا العدل والإنصاف والحق فيما بينهم"، [ينظر: الشهرستاني، **الملل والنحل**، ج١، ص١١٦. والبغدادي، **أصول الدين**، ص٢٧١. والأشعري، **مقالات الإسلاميين**، ج٢، ص١٥٠. وابن حزم، **الفصل في الملل والنحل**، ج٣، ص٣. والشوكاني، **نيل الأوطار شرح منتقى الأخبار**، ج٨، ص٢٥٦. وأحمد المرتضى، **طبقات المعتزلة**، ص٥٦، وص٦١]، لأن إجماع الأمة منعقد على خلاف قولهم.

(٧٣) ينظر: الأشعري، **مقالات الإسلاميين**، ج١، ص١٤١. والفراء، أبو يعلي محمد (ت ٤٥٨هـ)، **المعتمد في أصول الدين**، تحقيق: وديع حداد، دار المشرق، بيروت، ١٩٧٣م، ص٢٢٣.

(٧٤) المظفر، **عقائد الإمامية**، ص٦٦. وابن المطهر الحلي، الحسن بن يوسف (ت ٧٢٦هـ)، **الألفين في إمامة أمير المؤمنين علي بن أبي طالب**، دار الألفين، الكويت، ١٤٠٥هـ/١٩٨٥م، ص٤٤.

(٧٥) وقالت بالنص علي العباس بن عبد المطلب ومن بعده ولده، ومنهم من قال: هي له ولأولاده من بعده بالإرث، [ينظر: أبو يعلي الفراء، **المعتمد في أصول الدين**، ص٢٢٣. والبغدادي، **أصول الدين**، ص٢٧٩. والقاضي عبد الجبار، **شرح الأصول الخمسة**، ص٧٥٤. وابن حزم، **الفصل في الملل والنحل**، ج٣، ص٨. ومحمد عمارة، **الإسلام وفلسفة الحكم**، (ط١)، دار الشروق، ١٩٨٩م، ص٢٥٣].

(٧٦) وهم الذين قالوا بالنص على إمامة أبي بكر، قال ابن تيمية: "ذهبت طوائف من أهل السنة إلى أن إمامة أبي بكر ثبتت بالنص، والنزاع في ذلك معروف في مذهب أحمد ..."، [ينظر: ابن تيمية، أحمد بن عبدالحليم (ت ٧٢٨هـ)، **منهاج السنة في نقض كلام الشيعة القدرية**، تحقيق: محمد رشاد، دار الفضيلة، الرياض، ١٤٢٤هـ، ج١، ص٣٠٤]، وذكر القاضي أبو يعلي في ذلك روايتين عن الإمام أحمد: "أحدهما: أنها تثبت بالاختيار، وبهذا قال جماعة من أهل الحديث والمعتزلة والأشعرية، وهذا اختيار القاضي أبي يعلي وغيره. والثانية: أنها تثبت بالنص الخفي والإشارة، وبهذا قال الحسن البصري، وجماعة أهل الحديث، وبكر ابن أخت عبد الواحد والبيهسية من الخوارج"، [الفراء، **المعتمد في أصول الدين**، ص٢٢٣. وينظر: القرطبي، محمد (ت٦٧١هـ)، **الجامع لأحكام القرآن**، مؤسسة مناهل العرفان، بيروت، د.ط، د.ت، ج١، ص٢٦٨].

(٧٧) الجارودية: فرقة من فرق الزيدية، تنسب إلى أبي الجارود وزياد بن المنذر الهمذاني الكوفي (ت ١٥٠هـ)، وكان إمامياً في أول أمره ثم صار زيدياً، ومن مذهبهم النص على إمامة علي وأولاده بالوصف وإن لم يسمهم، ثم تكون الإمامة بعد الحسن والحسين شورى في أولادهما، فمن خرج منهم بالسيف وهو عالم شجاع فهو إمام، [ينظر: الشهرستاني، **الملل والنحل**، ج١، ص١٥٧].

(٧٨) الراوندية: نسبة إلى راوند بلدة قريبة من أصفهان، ويقال نسبة إلى عبدالله الراوندي، وهي فرقة غالية من القائلين بالتناسخ والحلول، وقد قالوا: بإمامة العباس بعد علي بن أبي طالب، وقالوا: هي له ولولده من بعده بالنص، ويسمون كذلك بالعباسية، استمرت إلى أيام المنصور، وقالوا بألوهيته، فأمر معن بن زائدة وخرج إليهم بعسكره فقتلهم. [الأشعري، **مقالات الإسلاميين**، ج١، ص٩٦. وينظر: قحطان الدوري، **الحركات الهدامة في الإسلام، الراوندية والبابكية**، دار الشؤون الثقافية العامة، (ط١)، بغداد، ١٩٨٩م، ص٣٥ وما بعدها].

(٧٩) البغدادي، **أصول الدين**، ص٢٧٩. وينظر في رأي الشيعة وتشخيص الآراء المخالفة لهم: ابن المطهر الحلي، **الألفين في إمامة**

أمير المؤمنين علي بن أبي طالب، ص٤٤-٤٥.

(٨٠) محمد عمارة، **الإسلام وفلسفة الحكم**، ص٢٥٠. وينظر: الشهرستاني، **الملل والنحل**، ج١، ص١٨-٢٠. والأشعري، **مقالات الإسلاميين**، ج٢، ص١٤٨.

(٨١) محمد عمارة، **الإسلام وفلسفة الحكم**، ص٢٥٠.

(٨٢) يقول محمد رضا المظفر: "الإمامة أصل من أصول الدين لا يتم الإيمان إلا بالاعتقاد بها"، [المظفر، **عقائد الإمامية**، ص٦٥]، وقال ابن المطهر الحلي: "الإمامة عندنا من جملة ما هو أعظم أركان الدين، وأن الإيمان لا يثبت دونها، وعندهم يعني من عدا الشيعة، أنها ليست من أركان الدين بل هي من فروع الدين"، [ينظر: الحلي، **الألفين في إمامة أمير المؤمنين علي بن أبي طالب**، ص٤٦]، ويذهب بعض علماء الشيعة المعاصرين إلى أن الإمامة ليست من أصول الدين وإنما هي أصل من أصول مذهب التشيع من باب التقريب بين السنة والشيعة، وكان أول من قال بذلك الشيخ محمد علي آل كاشف الغطاء، في كتابه "أصل الشيعة وأصولها"، وبقي هذا في الكتاب إلى طبعته الثانية عشرة حيث رفعت هذه المقالة، وصارت أيضاً من أصول الدين، وجرى على ما ذهب إليه الشيخ كاشف الغطاء، محمد علي ناصر ومحمد جواد مغنية، [ينظر: الدوري، **أصول الدين الإسلامي**، ص٥٥، وص٦٠].

(٨٣) ينظر: ابن المطهر، **الألفين في إمامة أمير المؤمنين علي بن أبي طالب**، ص٤٢. وينظر: آل كاشف الغطاء، **أصل الشيعة وأصولها**، ص٩٥. والمظفر، **عقائد الإمامية**، ص٤٩، وص٦٥. وابن خلدون، **المقدمة**، ص٢١٧. والشهرستاني، **الملل والنحل**، ج١، ص١٤٤-١٤٥.

(٨٤) محمد رضا محمد بن عبد الله بن أحمد، من آل المظفر، فقيه إمامي، من أهل النجف، ولد عام (١٣٢٢هـ/١٩٠٤م) وتوفي عام (١٣٨٤هـ/١٩٦٤م)، له كتاب في أصول الفقه، وكتاب "عقائد الإمامية"، [ينظر: الزركلي، **الأعلام**، ج٦، ص١٢٧].

(٨٥) محمد رضا المظفر، **عقائد الإمامية**، ص٦٥-٦٦.

(٨٦) ينظر: الكليني، محمد بن يعقوب (ت ٣٣٩هـ)، **أصول الكافي**، ترجمة: حاج سيد جواد، دار الفجر، بيروت، (ط١)، ١٤٢٨هـ/ ٢٠٠٧م، ج١، ص١١٨. ويقول الخميني: "إن للأئمة مقاماً لم يصل إليه ملك مقرب ولا نبيٌّ مرسل"، [ينظر: الخميني، **الحكومة الإسلامية**، ص٥٢].

(٨٧) المجلسي، محمد باقر (ت ١١١١هـ)، **بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار**، مؤسسة الوفاء، بيروت، (ط٢)، ١٩٨٣م، ج٢٥، ص٢٠٩. وينظر: ابن المطهر الحلي، **الألفين في إمامة أمير المؤمنين علي بن أبي طالب**، ص٥٠، وص٦٦-٦٧. وابن بابويه القمي، محمد بن علي (٣٨١هـ)، **الاعتقادات**، مؤسسة الإمام الهادي، قم، (ط٣)، ١٤٣٥هـ، ص٣٠٤-٣٠٥. والمظفر، **عقائد الإمامية**، ص٦٧.

(٨٨) آل كاشف الغطاء، **أصل الشيعة وأصولها**، ص١٠٣.

(٨٩) الشهرستاني، **الملل والنحل**، ج١، ص٩٠.

(٩٠) الشهرستاني، **نهاية الإقدام في علم الكلام**، ص٤٨١.

(٩١) البغدادي، **أصول الدين**، ص٢٨٠.

(٩٢) ينظر: البنداري، محمد، **التشيع بين مفهوم الأئمة والمفهوم الفارسي**، دار عمار، عمان، (ط١)، ١٩٨٨م، ص١٦٩-١٧٠، حيث يقول: "عصمة الإمام كانت مبررا للتدليل على ادعائهم بأحقية علي ﷺ وأفضليته للإمامة من الصحابة الذين بايعهم المسلمون للخلافة، مما دفعهم إلى إظهار الطعن عليهم، ولذلك اتجهوا إلى الدفاع عن عصمة الرسل بصفتهم أئمة". وينظر: الخطيب، محمد أحمد، **عقيدة العصمة بين الإمام والفقيه عند الشيعة الإمامية**، (ط١)، مكتبة الأقصى، عمان، ١٩٩٤م، ص٣.

(٩٣) ينظر: الشيخ المفيد، **النكت الاعتقادية**، ص٤٤-٤٥. وابن المطهر الحلي، **الألفين في إمامة أمير المؤمنين علي بن أبي طالب**،

ص٢٥، ص٣١-٣٧، وص٤٢-٤٣. والطوسي، **تلخيص المحصل**، ص٤١٨.

(٩٤) ينظر: عرفان عبد الحميد، **نظرية ولاية الفقيه**، (ط١)، دار عمار، الأردن، ١٩٨٩م، ص٢٠ وما بعدها.

(٩٥) محمد عمارة، **الإسلام وفلسفة الحكم**، ص٢٦١، ويراجع: كتب الراوية عند الشيعة: أصول الكافي للكليني، ومعاني الأخبار، ومن لا يحضره الفقيه: لابن بابويه القمي، وغيرها.

(٩٦) يراجع: ابن خلدون، **المقدمة**، ص٥١٤.

(٩٧) التفتازاني، مسعود بن عمر (ت ٧٩٢هـ)، **شرح المقاصد**، تحقيق: عبد الرحمن عميرة، عالم الكتب، بيروت، (ط٢)، ١٤١٩هـ/ ١٩٩٨م، ج٥، ص٢٣٤. قال الآمدي: "واعلم أن الكلام في الإمامة ليس من أصول الديانات، بل من الفروعيات، غير أنه لما جَرَت العادة بذكرها في أواخر كتب المتكلمين ومصنفات الأصوليين، جرينا على العادة في ذكرها ههنا، مشيرين إلى تحقيق أصولها وتنقيح فصولها"، [الآمدي، علي بن محمد (ت ٦٣١هـ)، **أبكار الأفكار في أصول الدين**، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤٢٤هـ/٢٠٠٣م، ج٣، ص٤١٥].